اشاعت نمبر: ۱۷۶

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالي من مطالب رد المحتار لابن عابدين الشامي

مطالبِ شامی

کتاب البیوع، جلد أول

مرتب

مفتی زبیر بن اقبال آمودی

متعلم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

استاذ جامعہ علوم القرآن جمبوسر

ناشر

جامعة علوم القرآن

جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

اشاعت نمبر:۱۷۶

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر، سالِ دوم، کے طلبہ کا سندی مقالہ

المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی

مطالبِ شامی

کتاب البیوع، جلد اول

مرتب

مفتی زبیر بن اقبال آمودی، متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیرنگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

◆ کتاب کا نام: المنتخب العالی من مطالب رد المحتار لابن عابدین الشامی
مطالبِ شامی (کتاب البیوع،جلد اول)

◆ مرتب: مفتی زبیر بن اقبال آمودی
متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر

◆ حسب ایماء وارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم
(بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

◆ زیر نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی، مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

◆ سن اشاعت: ذی قعدی ۱۴۴۲ھ مطابق جون، ۲۰۲۱

◆ اشاعت نمبر: ۱۷۶

◆ ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR
AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.
GUJARAT. INDIA. 392150
TEL : 02644-220786
jamiahjambusar@gmail.com

فہرست عناوین

فہرست مطالب

افتتاحیہ

جناب حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم العالیہ
بانی و مہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

علامہ ابن عابدین شامیؒ کے حاشیہ رد المحتار کی اہمیت، فقہِ حنفی میں اس کی اعلی حیثیت اور افتاء وقضاء میں اس کی مرجعیت؛ نا قابل انکار حقیقت ہے۔ اہلِ علم، خاص کر اصحابِ افتاء کے لیے یہ کتاب تعارف کی محتاج نہیں، بلکہ اس کتاب کی معرفت ہی اہلیت ِ افتاء کی شرطِ اول ہے۔ علامہ شامی کے تبحر علمی، وسعتِ مطالعہ، دقتِ نظر، بلوغ فکر، حزم واحتیاط اور اس پر مستزاد خداداد فقاہتِ نفس کے طفیل یہ کتاب فقہی قواعد کا سرمایہ، فوائد کا خزانہ، تصحیح وترجیح کا پیمانہ اور جزئیات کا گنج گراں مایہ ہے۔ اور کسی نے اس کتاب کا یہ وصف بالکل صحیح بیان کیا ہے: أفضل ما كتبه المتأخرون في فروع الحنفيه۔

بقول علامہ شامی تنقیح عبارات، توضیحِ اشارات، بیانِ معتمد کا اہتمام، نقد واعتراض اور جواب وتاویل، قدیم وجدید مشکل مسائل کی ایسی عقدہ کشائی جو آج تک کسی نے پڑھی نہ سنی، متقدمین کی نقول سے بھرپور، متاخرین کی کتب کا خلاصہ اور نوازل وحوادث سے متعلق خصوصی رسائل کے حوالوں سے آراستہ؛ یہ کتاب اسماً وفعلاً 'رد المحتار علی الدر المختار' ہے۔ یعنی صحیح حکمِ شرعی کی دریافت میں حیران وپریشان شخص کو اس کے مقصود تک رہ نمائی کرنے والی ہے۔ (شامی، آخر کتاب الحدود)

اس کتاب کے متعلق مزید کچھ کہنا دن کی روشنی میں دن کی خبر دینا ہے۔ بس ایک نکتہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں، جو علامہ شامی کے کلام سے ہی ماخوذ ہے۔

مقدمہ میں علامہ حصکفیؒ کے ایک جملہ: كم ترك الأول للآخر کی وضاحت

کرتے ہوئے آپؒ نے عنوان لگایا ہے: فضل کتب المتاخرین علی کتب المتقدمین۔ اور پھر اس ضمن میں فرماتے ہیں:

''اس حقیقت کا آپ بھی اعتراف کریں گے کہ متاخرین کی کتابیں، متقدمین کی بہ نسبت ضبط واختصار، جمع مسائل اور سلاستِ الفاظ کے اعتبار سے فوقیت رکھتی ہیں، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ متقدمین کی فکریں استنباطِ مسائل اور اقامتِ دلائل میں صرف ہوتی تھیں، جب کہ متاخرین؛ اپنے متقدمین کے کلام کی تنقیح کرتے ہیں، اجمال کی تفصیل، اطلاق کی تقیید اور عبارت کی جامعیت واختصار پر توجہ دیتے ہیں، ان کے اختلاف سے واقفیت کے بعد معمول بہ حکم کی وضاحت کرتے ہیں، گویا متاخرین فقہاء دلہن کو سنوارنے والی عورت کی طرح ہیں، کہ عمرِ نکاح تک دلہن کی پرورش گرچہ اس کے اہل خانہ کرتے ہیں، مگر شوہر کے سامنے پیش ہونے کے لیے تو آخر یہی اس کو سنوار کر بھیجتی ہے۔''

یہ علامہ شامیؒ کا کلام ہے، جس میں کئی وجوہات سے کتبِ متاخرین کا کتبِ متقدمین سے افضل ہونا بیان فرمایا ہے۔ البتہ اس کے بعد کلام کو سمیٹتے ہوئے یہ فرما گئے کہ ''بہر حال متقدمین کی فضیلت سے انکار نہیں ہوسکتا۔ اور بادل گرچہ سمندر پر اپنی سخاوت کا مینہ برساتا ہے، مگر یہ اس کا احسان ہرگز نہیں، کیوں کہ بادل کی یہ سخاوت بھی آخر سمندر کا ہی عطیہ ہے۔''

اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ متاخرین کی کتابیں اگر درج بالا اوصاف کی حامل ہوں تو متقدمین کی کتابوں پر فضیلت رکھتی ہیں۔ اور میں کہتا ہوں کہ اس معیار پر کھری اترنی والی کسی بھی کتاب کے متعلق اختلاف رائے ہوسکتا ہے، مگر خود علامہ شامیؒ کے حاشیہ رد المحتار کے متعلق فقہاء احناف ہی نہیں، پوری دنیائے فقہ وفتاوی بہ یک زبان متفق ہیں کہ اس ایک کتاب نے حنفی مفتیوں کو متقدمین کی کتب سے بے نیاز کر دیا ہے۔

میرے اس کلام کا خلاصہ دو باتیں ہیں: (۱) کتبِ احناف میں، خاص کر کتبِ متاخرین میں اس کتاب کا مقام بہت بلند ہے۔ (۲) اور جیسا کہ میں نے شروع میں لکھا ہے، اس کتاب کی معرفت، واقفیت اور حل وفہم کی استعداد؛ اہلیتِ افتاء کی شرط اول ہے۔ اور ان ہی دو باتوں کی بنیاد پر اس کتاب کے کچھ ابواب تدریبِ افتاء میں سبقاً و درساً بھی پڑھائے جاتے ہیں۔

امسال جب جامعہ کے شعبۂ تدریب الافتاء کے طلبہ کے سندی مقالے کا عنوان طے کرنے میں 'مطالبِ شامی' کو حل کرنے کی رائے سامنے آئی تو ایسا لگا کہ طلبہ کے لیے اس سے بہتر عنوان شاید کوئی دوسرا نہیں ہوسکتا اور یہ عنوان متعین کر دیا گیا۔ چاروں طلبہ میں مختلف ابواب تقسیم کیے گئے۔ اور امسال جس قدر ابواب اور مطالب مکمل ہوئے، ان کو حسبِ معمول جامعہ کی طرف سے شائع کیا جا رہا ہے۔

چاروں طلبہ عزیز: مولوی زبیر، مولوی فیضان، مولوی نور الحق اور مولوی اختر حسین سلمہم اللہ کو مبارک باد دیتے ہوئے نصیحت کرتا ہوں کہ آئندہ بھی اس طرح تحقیق وتالیف کا سلسلہ باقی رکھیں اور دعا کرتا ہوں کہ اللہ رب العزت انہیں ایسے مزید علمی کاموں کی توفیق سے نوازے۔ آمین۔

اس موقع پر تمام علماء وطلبہ کرام سے عموماً، اور 'رد المحتار' سے مزاولت رکھنے والے حضرات یعنی قابل احترام بزرگ اربابِ افتاء سے خصوصی درخواست ہے کہ ضرورت نہ ہونے کے باوجود محض ہماری رہ نمائی اور اصلاح کے مقصد سے بھی اس کتاب پر ضرور نظر فرمائیں۔ اصلاح سے مطلع فرمائیں اور اگر کچھ خوبی نظر آئے تو طلبہ کرام کو حوصلہ افزائی سے نوازیں۔

والسلام

مفتی احمد دیولوی، خادم، جامعہ ہذا۔

تقریظ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

تیرہویں صدی ہجری کے محققین فقہائے حنفیہ میں ایک نمایاں نام محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز (۱۱۹۸-۱۲۵۲ ھ) کا ہے، جو علامہ ابن عابدین شامیؒ یا علامہ شامیؒ سے مشہور اور متعارف ہیں، موصوف صاحبِ تصانیف کثیرہ ہیں، فقہ حنفی کے اہم متون میں سے ایک "تنویر الابصار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن عبداللہ المعروف بالتمرتاشی، ۹۳۹-۱۰۰۴ ھ) کی شہرۂ آفاق شرح "الدر المختار" (مؤلفہ: علامہ محمد بن علی المعروف بالحصکفی، ۱۰۲۵-۱۰۸۸ ھ) پر تحریر کیا گیا آپ کا لاجواب اور بے مثال حاشیہ "رد المحتار علی الدر المختار" آپ کی حیاتِ جاویدانی کا سبب ہے، جس کی عظمت نام سے ہی معلوم ہوجاتی ہے، یعنی حیران و پریشان اور شک وتردد میں مبتلا ایک طالب علم کو منتخب اور چنے ہوئے موتی کی طرف لوٹانا۔

یہ کتاب تخصص وتدریب فی الافتاء کے طلبہء کرام اور فتاوی نویسی میں مشغول مفتیان کرام کے یہاں بڑی اہمیت اور امتیازی مقام کی حامل ہے۔

علامہ شامیؒ دیگر فقہائے حنفیہ سے متأخر ہیں، اس لئے مذکور الصدر کتاب میں بارہ صدیوں کے فقہائے امت کی محنت وتدقیقات کا نچوڑ آگیا ہے، نیز علامہ موصوف کی احتیاط پسند اور تحقیق آشنا طبیعت نے کسی بھی عبارت کو نقل کرنے سے قبل اصل کتاب کے مراجعت کے التزام نے کتاب کو مستند اور قابل اعتماد بنادیا ہے، متقدمین و متأخرین فقہاء کے اقوالِ مختلفہ میں تطبیق اور ترجیحِ راجح نے کتاب کے حسن کو ایسا دو

بالا کر دیا ہے کہ ایک مفتی یا طالب افتاء کو اس کتاب سے کبھی استغنا حاصل نہیں ہوسکتا۔

ردالمحتار کی ایک بڑی خصوصیت اس کے مطالب ہیں، علامہ موصوف نے کسی بھی باب کی اہم بحث اور مسائل کو "مطلب فی کذا" کے عنوان سے مستقلاً علاحدہ طور پر ذکر فرمایا ہے، جس میں آپ نے اہم مسائل، نادر تحقیقات اور متعلقہ مسئلہ کی مختلف گوشوں کو اجاگر فرمایا ہے، چوں کہ بالعموم مطالب میں مذکور مسائل اہم ہونے کے ساتھ دقیق بھی ہوتے ہیں، جس کے سبب بسا اوقات طلبۂ عزیز؛ بل کہ نو آموز مفتیان کرام کو بھی ان کو سمجھنے میں دقت اور پریشانی لاحق ہوجاتی ہے، بنابریں ضرورت تھی کہ "ردالمحتار" میں مطالب کے عنوان کے تحت مذکور احکام و مسائل کو وضاحت کے ساتھ آسان اور عام فہم زبان میں مستقل طور پر ترتیب دیا جائے۔

بڑی مسرت اور خوشی کا مقام ہے کہ اس ضرورت کو برادر مکرم مولانا مفتی فرید احمد صاحب کاوی زید مجدہ (استاذ جامعہ، جمبوسر) نے محسوس فرمایا اور ان کے اشراف اور زیر نگرانی لکھے جانے والے جامعہ کے شعبۂ تدریب الافتاء کے طلبۂ کرام کے سندی مقالوں میں اس عنوان کو تجویز کیا؛ اسی کے مدِ نظر درجۂ تدریب الافتاء سال دوم (۱۴۴۲ھ) میں زیرِ تعلیم طلبۂ عزیز؛ مولوی زبیر آمودی، مولوی فیضان مانگرولی، مولوی نور الحق دوحدی اور مولوی اختر آچھودی کے ذمے یہ اہم کام مختلف ابواب کو منتخب کرتے ہوئے سپرد کیا گیا، پیش نظر مجموعہ اسی کا ثمرہ ہے۔

یہ کام چوں کہ جواں سال اور میدان تحریر میں قدم رکھنے والے نو آموز فضلاء کا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ زبان و بیان ایک منجھے قلم کار کا سا شستہ نہ ہو، پر یہ نقش اول بھی طلبۂ افتاء اور علماء کرام اور مفتیان عظام کے لئے قیمتی سوغات ہے۔

میں اس موقع پر برادرم مفتی فرید صاحب کے حسن انتخاب و عرق ریزی پر

جذبات تشکر وامتنان کے ساتھ مبارک باد پیش کرتا ہوں، اور عزیزی القدر مولوی زبیر بن اقبال آمودی سلمہ کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی ان کی اس کاوش کو قبول فرمائے، ہمت وحوصلہ کے ساتھ مزید محنت کرنے اور آگے بڑھنے کی توفیق وسعادت سے بہرہ ور فرمائے، میدان قلم کو سر کرنے کے لئے ہمہ تن متوجہ ہونے کے لئے موفق بنائے، اور علم وعمل میں برکت عطا فرمائے۔ آمین۔

کتبہ: العبد اسجد دیولاوی

(خادم حدیث وفقہ، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)

۹/ ذوقعدہ/ ۱۴۴۲ھ

تمہید

بسم اللہ الرحمن الرحیم

'حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار' کے نام سے موسوم اور شامی، فتاوی شامی، حاشیہ ابن عابدین، ردالمحتار؛ وغیرہ ناموں سے معروف ؛فقہ حنفی کی یہ عظیم الشان اور مایۂ ناز کتاب ؛ مروجہ طباعتوں اور اصطلاحِ عام کے اعتبار سے چھ کتابوں کا مجموعہ ہے:

(۱) جامع البحار وتنویر الابصار (۲) الدر المختار شرح تنویر الابصار (۳) حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار؛اصل مسودہ کا وہ حصہ جس کی علامہ شامی رحمہ اللہ نے خود تبییض و تنقیح فرمائی۔یعنی از اول تا شتی القضاء (کتاب القضاء کے مسائل شتی کے وسط تک) اور از کتاب الاجارہ تا ختم کتاب۔(۴) حاشیۃ ردالمحتار کا غیر مبیّض باقی حصہ (وسط مسائل شتی از کتاب القضاء تا کتاب الہبۃ ختم)۔اس حصہ کو مصنف کے مسودہ سے من وعن تجرید کر کے کتاب میں شامل کیا گیا ہے۔(۵) اس غیر مبیّض حصہ کا تکملہ :قرۃ عیون الاخیار (۶) تقریرات الرافعی۔ذیل میں اس کی مختصر تفصیل درج کی جاتی ہے۔

(۱) شیخ الاسلام شمس الدین محمد بن عبداللہ بن احمد تُمر تاشی (۹۳۹ھ-۱۰۰۴ھ/ ۱۵۳۳ء-۱۵۹۶ء) کا مشہور فقہی متن: 'تنویر الابصار و جامع البحار'۔بقول علامہ شامیؒ یہ فنِ فقہ کی جلیل القدر، کثیر النفع ،محقق ترین اور بابرکت کتاب ہے۔

(۲) مفسر، محدث، فقیہ، اصولی، نحوی؛ علاءالدین محمد بن علی بن محمد بن علی، حصنی، معروف بہ 'حصکفی' (۱۰۲۵ھ-۱۰۸۸ھ/ ۱۶۱۶ء-۱۶۷۷ء) کی 'الدر المختار شرح تنویر الابصار'۔شارح کے بقول ضبط و تصحیح اور جامعیت میں اعلی مقام رکھنے والی تمر تاشی کی کتاب تنویر الابصار کے طفیل موضوع کتاب یعنی علمِ فقہ بہتی نہروں اور شگفتہ پھولوں کا ایسا باغ

بن گیا تھا، جس سے تحقیق و تدقیق کے فرحت بخش اور حیرت انگیز ثمرات وفوائد حاصل ہوتے تھے۔ اسی لیے انہوں نے اپنا حاصل حیات اس پر خرچ کرنے کا فیصلہ کر کے اس کو شرح نویسی کے لیے منتخب فرمایا، مگر باب الوتر تک پہنچ کر جب مسودہ کی تبییض کی اور انہیں اندازہ ہوا کہ اس معیار سے تو یہ شرح دس بڑی جلدوں پر مشتمل ہو جائے گی، تو اس مفصل شرح کو چھوڑ، دوسری مختصر شرح شروع کی، جس کا نام 'الدر المختار شرح تنویر الابصار' رکھا۔

(۳) سید محمد امین بن عمر بن عبد العزیز بن احمد بن عبد الرحیم بن نجم الدین بن محمد صلاح الدین 'عابدین' (۱۱۹۸ھ-۱۲۵۲ھ/ ۱۷۸۴ء-۱۸۳۶ء) کا الدر المختار پر تحریر کردہ مشہور حاشیہ جس کا صحیح اور مکمل نام: 'حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار' ہے۔

بقول علامہ شامیؒ: آفاق عالم میں نصف النہار کے سورج سے بھی بڑھ کر شہرت رکھنے والی اس کتاب پر لوگ ٹوٹے پڑ رہے تھے۔ طویل وضخیم مجلدات جن سے عاری تھیں ایسے مصحح اور منقح مسائل پر مشتمل ہونے کی وجہ گویا یہی لوگوں کا سہارا تھا، اور یہ سنہری سوغات اس قابل تھی بھی؛ کیوں کہ انسانی فکر وخیال کا ترتیب دیا ہوا ایسا بے مثال کارنامہ آج تک نظر سے نہیں گذرا۔ مگر ہاں! یہ کتاب باوجود جامع ہونے کے اختصار کے سبب ایک چیستاں سی ہو گئی تھی، بنابریں مصنف کی حقیقی مراد تک رسائی کے لیے حاشیہ کی محتاج تھی۔

تقدیرِ ایزدی نے علامہ ابن عابدین شامیؒ کے حق میں یہ سعادت مقدر فرما کر اور ظاہری و باطنی اسباب بہم پہنچا کر اس طرح یہ ضرورت پوری فرمائی کہ یہ کتاب بھی اپنے آپ میں ایک 'نمونہ قدرت' بن گئی۔

سوانح نگاروں نے لکھا ہے، علامہ شامی نے تقریباً دو یا تین بار اس کتاب کو اپنے

اساتذہ کے سامنے پڑھا تھا، اس طور پر کہ آپؒ نے اولاً علومِ تجوید، پھر معقولات، عقائد، حدیث وتفسیر اور آخر میں فقہ کی طرف توجہ فرمائی اور فقہ میں بھی اپنے استاذ شیخ شاکر عقاد کے پاس ملتقی، کنز، بحر، ہدایہ، وقایہ اور درایہ کے بعد آخر میں الدر المختار تکمیلِ فن کی غرض سے شروع کی تھی، اس درمیان شیخ عقادؒ کی ماہِ محرم ۱۲۲۲ھ۔ میں وفات ہوگئی تو ان کے جلیل القدر شاگرد اور اپنے رفیقِ درس شیخ سعید حلبی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کر کے اِس طرح مکمل کتاب ان کے سامنے پڑھی کہ شیخ عقاد کے پاس پڑھے حصے کا اعادہ بھی فرمایا، یہ قراءت شوال ۱۲۲۲ھ میں شروع ہوئی اور ۱۲۲۴ھ میں ختم ہوئی۔اس کے بعد ۱۲۲۵ھ کی ابتداء میں دوبارہ ان ہی کے سامنے الدر المختار کو بنیاد بنا کر، شیخ ابراہیم حلبی مداری کے حاشیہ علی الدر 'تحفۃ الاخیار' اور بحر الرائق کے ساتھ قراءۃ إتقان بتأمل و إمعان؛ کا سلسلہ شروع فرمایا، جو پانچ سال تک جاری رہا اور ربیع الثانی، سن ہجری ۱۲۳۰ھ میں ختم ہوا۔[۱]

اس دوران آپؒ اپنے دونوں استادوں کے افادات، ذاتی حاصل مطالعہ اور مراجعات وتعلیقات وغیرہ مع حوالہ وسند درمختار کے حاشیہ پر تحریر کر لیتے تھے۔اس طرح گویا یہ ۸-۹ سال 'حاشیۃ ردالمحتار' کی تسوید وتاسیس کے ہیں۔اس کے بعد علامہ شامیؒ نے

[۱] اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ علامہ شامیؒ کو اس کتاب سے کس قدر لگاؤ ہوگا؟ بلکہ تذکرہ نگاروں کے لکھنے کے مطابق آپؒ کو علامہ حصکفیؒ سے بھی بڑی گہری عقیدت تھی، اور اسی کے زیر اثر آپؒ نے اپنے اکلوتے بیٹے کا نام بھی 'علاء الدین' رکھا۔اور یہ وصیت کی کہ مرنے کے بعد انہیں علامہ حصکفیؒ اور علامہ صالح جینینی کے درمیان دفن کیا جائے، اور ان کی تین کتابوں پر شرح وتحشیہ کی خدمت انجام دی: الدر المختار شرح تنویر الابصار کا حاشیہ 'رد المحتار' کے نام تحریر فرمایا اور افاضۃ الانوار علی اصول المنار کا حاشیہ نسمات الاسحار کے نام مرتب فرمایا؛ یہ دونوں مطبوع اور متداول ہیں؛ البتہ الدر المنتقی شرح الملتقی پر لکھا ہوا حاشیہ مفقود ہے۔

۲۲ سال حاشیہ کی تبییض، ترتیب، تزوید اور اضافۂ مزید میں گذارے۔ اور ۱۲۵۲ھ میں اپنی وفات تک اس ترتیب و تبییض میں مشغول رہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ پہلے مرحلے میں کتاب الاجارہ سے آخر کتاب الفرائض کے باب المخارج تک کا آخری حصہ کی تبییض و ترتیب انجام دی، اور اس کی وجہ اپنے بیٹے کے سامنے یہ بیان کی تھی کہ کبارِ احناف کی بہت سی کتابیں مثلاً: فتح القدیر وغیرہ باب الاجارہ تک پہنچ کر مؤلف کی وفات کے سبب ناقص رہ گئی ہیں۔ پس اگر میری عمر نے وفا نہ کی تو میرا یہ کام اسلاف کے نواقص کا تتمہ ہوگا اور اگر عمر نے یاری کی تو ابتداء سے شروع کر کے مکمل کیا جائے گا۔ اس طرح یہ حصہ تقریباً دو سال نو ماہ (ربیع الثانی ۱۲۳۰ھ سے لے کر محرم ۱۲۳۳ھ) میں ختم ہوا۔

دوسرے مرحلے میں ربیع الاول ۱۲۳۳ھ سے ربع اول یعنی حصۂ عبادات (مقدمہ و کتاب الطہارۃ تاحج ختم) کی تبییض و ترتیب شروع فرمائی، یہ مرحلہ دس سال تین ماہ کے طویل عرصہ پر محیط رہا اور جمادی الاولی ۱۲۴۳ھ میں اختتام پذیر ہوا۔ ردالمحتار، کتاب الحج کے آخر میں علامہ شامیؒ نے خود یہ تاریخ درج فرمائی ہے۔ یہ علامہ شامیؒ کی فقہی بصیرت و علمی عبقریت کا دورِ شباب تھا، چنانچہ علامہ شامیؒ کے دیگر علمی کام بھی تقریباً اسی زمانے کے ہیں، اور اسی وجہ سے تبییض کا یہ مرحلہ طویل بھی ہے، مثلاً العقود الدریۃ تنقیح الفتاوی الحامدیۃ، جلد اول رمضان ۱۲۳۶ھ میں اور جلد ثانی ربیع الاول ۱۲۳۸ھ میں ختم فرمائی، نیز زیادہ تر رسائل کی تخریج و ترتیب بھی اسی دور کی ہے۔

تیسرا مرحلہ کتاب النکاح سے آخرِ وقف تک کی تبییض کا ہے، یہ جمادی الثانیہ ۱۲۴۳ھ سے شروع ہو کر ۱۷ شعبان ۱۲۴۹ تک، تقریبا چھ سال دو ماہ پر محیط ہے۔ یہ تاریخ بھی علامہ شامیؒ نے کتاب الوقف کے آخر میں درج فرمائی ہے۔

چوتھے اور آخری مرحلہ کی تبییض آخر شعبان ۱۲۴۹ ھ میں کتاب البیوع سے شروع ہوئی، اور تقریباً ساڑھے تین سال یعنی ۲۱ ربیع الثانی ۱۲۵۲ ھ، علامہ شامی کی وفات تک جاری رہی، اس مرحلے میں قبیل کتاب الشہادۃ، کتاب القضاء کے 'مسائل شتیٰ' کے وسط تک، تبییض ہوئی تھی کہ فرستادۂ حق پیغامِ اجل لے کر آ پہنچا اور مشاہدۂ حق کا یہ مشتاق سفرِ آخرت پر روانہ ہو گیا۔ اس طرح یہاں سے آگے تا ختم 'کتاب الهبۃ' تک کا حصہ علامہ شامی کی تبییض، تنقیح اور تزوید مزید سے محروم اور مخروم رہ گیا۔

(۴) از شتی القضاء تا آخر کتاب الهبۃ؛ غیر مبیّض مسودہ کی مجرّد تعلیقات۔

جیسا کہ سابق میں ذکر ہوا، اور تکملہ کی ابتداء میں صاحب زادے شیخ علاء الدین عابدین کی صراحت بھی ہے کہ زمانہ تسوید میں آپؒ نے ذاتی نسخے کے ہامش میں مکمل درمختار پر اپنی تعلیقات، تحریرات اور اعتراضات لکھ رکھے تھے، اور یہ مخروم حصہ بھی اس سے خالی نہ تھا، پس اس اندیشے سے کہ استعمال وتداول سے کہیں یہ حصہ ضائع نہ ہو؛ فقط انہی حواشی وتعلیقات کی تجرید کر کے، حاشیۂ ردالمحتار کے ساتھ لاحق کر دیا گیا، تا کہ کتاب مکمل ومسلسل رہے۔ ردالمحتار کے مروجہ نسخوں میں کتاب الهبۃ کے آخر میں اس تجرید سے فراغت کی تاریخ ۲۵ صفر، ۱۲۶۰ ھ درج ہے۔

اس تجرید کے متعلق عام شہرت یہی ہے کہ علامہ شامیؒ کے صاحب زادہ شیخ علاء الدینؒ کی محنتوں کا ثمرہ ہے، اور مطبوعہ تمام نسخوں میں اس غیر مبیّض وغیر منقح حصے کی ابتداء و انتہاء کی عبارات بھی یہی بیان کرتی ہیں، اور اس حقیقت کی طویل تفصیل بھی تکملہ یعنی قرۃ عیون الاخیار کی ابتداء میں انہوں نے تحریر فرمائی ہے۔

لیکن اب محققین نے ایک اور نسخہ علامہ شامی کے شاگرد محمد بن حسن بن ابراہیم البیطار (م: ۱۳۱۲ ھ) کا تجرید کیا ہوا دریافت کیا ہے، اور بقول شیخ حسام الدین فرفور تعلیق

علی الدر پر مشتمل علامہ شامیؒ کے ذاتی مخطوطہ نسخے سے مراجعت کے بعد ثابت ہوتا ہے کہ شیخ محمد حسن بیطار کا نسخہ زیادہ محقق و مدقق اور موافق ہے۔ تفصیل اس کی شیخ حسام الدین فرفور کے محقق نسخے کی جلد ۱۷ کی ابتداء میں درج ہے۔

(۵) اس کے بعد اس محروم حصہ کے 'تکملہ' کا نمبر آتا ہے، جس کی تبییض، تنقیح اور تزوید سے قبل علامہ شامیؒ کی وفات ہوگئی تھی۔ از 'شتی القضاء تا آخرِ ہبہ'؛ یہ تکملہ علامہ شامیؒ ہی کے صاحب زادے شیخ علاء الدینؒ نے اپنے والدِ مرحوم کی تعلیقات پر، ان ہی کے طرز پر تنقیح، تزوید و اضافۂ مزید کے ساتھ تالیف فرمایا ہے۔ اس کا مکمل نام: 'قرۃ عیون الاخیار تکملۃ رد المحتار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار' ہے اور دو جلدوں میں الگ سے مطبوع ہے۔

(٦) تقریرات: رد المحتار پر ایک وقیع کام 'تقریرات' کا ہے، یعنی رد المحتار کے مطالعہ کے دوران محققین فقہاء و اصحابِ افتاء کی طرف سے بعض مقامات پر تحریر کی گئی ضروری توضیح، تشریح یا کچھ نقد و تصحیح۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور و مروج 'تقریرات' شیخ عبدالقادر رافعیؒ کی ہیں۔ آپؒ اس حاشیہ کے متعدد بار پڑھنے، مطالعہ کرنے اور بوقتِ ضرورت مراجعت کے دوران مختلف مقامات پر توضیح، تفسیر، تلخیص، تیسیر اور کہیں نقد، بحث اور نظم؛ تحریر فرماتے رہتے اور ہر بار تنقیح و اضافہ بھی کرتے رہتے، یہ تعلیقات تا آخر حیات غیر مطبوعہ رہیں، البتہ وفات سے قبل آپ کے بیٹے محمد رشید رافعی نے اس کو مجرد کر کے ان کے سامنے پیش کر دیا تھا، اور وفات سے چند دن قبل، شعبان ۱۳۲۳ھ کے آخری دن خود علامہ عبد القادرؒ نے مراجعت کے بعد اس کا نام 'التحریر المختار' تجویز فرمایا تھا۔ یہ 'تقریرات' مستقلاً بھی مطبوع ہے اور بعض طباعتوں میں آخری دو جلدوں کے طور پر اور بعض میں ہر جلد کے آخر میں ضمیمہ کی شکل میں اس جلد کی متعلقہ تقریرات شامل ہیں، اور اب شیخ حسام الدین فرفور کے محقق نسخوں میں ہر صفحہ کے حاشیہ پر درج کر دی گئی ہیں۔

مصادر و مآخذ:

مناسب ہے کہ اس موقع پر رد المحتار کے ان مصادر و مآخذ پر بھی ایک نظر ہو جائے، جن سے علامہ شامیؒ نے استفادہ کیا ہے، اس سے ایک طرف اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ شامیؒ نے ترتیب حاشیہ میں کس قدر وسعتِ مطالعہ، دقتِ نظر اور مراجعت إلی الاصل کا اہتمام فرمایا ہے، تو دوسری طرف ہم بہ بصیرت سمجھ سکیں گے کہ کیوں یہ کتاب مذہبِ حنفی کا خلاصہ و نتیجہ اور اصحابِ افتاء کا مرجع و منتہی قرار دی جاتی ہے۔

دکتور عبد اللطیف فرفور نے اپنی ضخیم کتاب 'ابن عائدین واثرہ فی الفقہ الاسلامی' میں اجمالاً اور دکتور لوی بن عبد الرؤوف خلیلی نے اپنی کتاب لآلی المحار فی تخریج مصادرِ ابن عابدین میں تفصیلاً ان مصادر کو جمع کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ آخر الذکر نے اپنی کتاب میں فنِ تفسیر، حدیث، عقائد، اخلاق، تاریخ اور فقہ کی ۷۴۶ کتابیں، ۴۷ کتبِ لغت، اور ۱۱۱ رسائل کا مفصل ذکر فرمایا ہے، جن سے علامہ شامی نے کوئی بات نقل فرمائی، یا جن کی طرف کسی قول کی نسبت فرمائی یا اشارہ فرمایا ہے۔ اس طرح اس آخری تلاش و تحقیق کے مطابق ۹۰۴، کتابوں سے براہِ راست یا بالواسطہ استفادہ کرتے ہوئے یہ حاشیہ مرتب فرمایا ہے، اس طرح یہ کتاب گویا سابقہ جملہ فقہی کاوشوں کا نچوڑ اور خلاصہ ہے۔ اور اس قدر کتب سے نقل و مراجعت کے بعد یہ کتاب یقیناً حقدار ہے کہ فقہِ حنفی کا سب سے زیادہ جامع، مستند اور منضبط مآخذ قرار پائے۔ اور اب یہ حقیقتِ واقعہ ہے کہ ایک حنفی مفتی کے لیے اس سے مستغنی ہو کر فتوی دینا یا کسی مسئلہ کے متعلق حتمی رائے قائم کرنا مشکل ہے۔

چوں کہ مصادر کی تفصیلی فہرست پیش کرنا بہت زیادہ طوالت کا باعث ہوگا، اس لیے شیخ عبد اللطیف فرفور کے اسلوب کے مطابق قدرے ترمیم کے ساتھ اجمالی ذکر پر اکتفاء کرتا ہوں۔

اولاً یہ مصادر دو قسم کے ہیں:

(۱) خاص مراجع یعنی: تنویر الابصار اور الدر المختار کی شروحات وحواشی:

تنویر الابصار کی ۸ (آٹھ) اور الدر المختار کی ۱۱ (گیارہ) شروحات وحواشی سے استفادہ فرمایا ہے۔

(۲) عام مراجع، یعنی وہ کتبِ مذہب جن سے ردالمحتار کے تمام ابواب میں رجوع واستفادہ کیا ہے۔ ایسی کتب کی فہرست طویل ہے، البتہ ان کو دو زمروں میں تقسیم کر سکتے ہیں: مجموعات اور متفرقات۔

مجموعات

◆ مجموعات کبریٰ ۱۰ (دس) ہیں:

(۱) مجموعۃ الفتاوی۔ یعنی: فقیہ ابو اللیث سمرقندی کی نوازل، صاحبِ ہدایہ کی مختارات النوازل اور التجنیس والمزید، النتف فی الفتاوی، فتاوی ولوالجیہ، فتاوی قاضی خان، فتاوی تاتارخانیہ، فتاوی ظہیریہ، فتاوی غیاثیہ، فتاوی ہندیہ، فتاوی خیریہ، فتاوی بزازیہ، الحاوی القدسی اور محیط برہانی وغیرہ کتب۔

(۲) مجموعۃ الہدایہ۔ مثلاً: نہایہ، کفایہ، عنایہ، بنایہ، وقایۃ الروایہ، فتح القدیر، معراج الدرایہ، زبدۃ الدرایہ، الغایۃ، التوشیح لابن السراج الہندی، وغیرہ۔ شیخ لؤی خلیلی نے ۱۷ (سترہ) شروحات کے نام درج کیے ہیں، جن سے علامہ شامی نے استفادہ کیا ہے۔

(۳) مجموعۃ القدوری۔ مثلاً: المجتبی، السراج الوہاج، الجوہرۃ النیرۃ، الینابیع، جامع المضمرات، اللباب؛ وغیرہ کتب۔ شیخ لؤی نے ۱۶ (سولہ) شروحات ذکر فرمائی ہیں، جن سے براہِ راست یا بالواسطہ استفادہ کیا گیا ہے۔

(۴) مجموعۃ المختار (ابن مودود موصلی، م: ۶۸۳ھ) اور اس کے متعلقات۔

(۵) مجموعۃ مجمع البحرین (ابن الساعاتیؒ، م: ۶۹۴ھ) اور اس کے متعلقات۔

(۶) مجموعۃ وقایہ الروایۃ (تاج الشریعہؒ، م: ۶۰۰ھ) اور اس کے متعلقات۔

(۷) مجموعۃ کنز الدقائق (ابو البرکات نسفیؒ، م: ۷۱۰ھ) اور اس کے متعلقات۔ مثلاً: تبیین الحقائق، البحر الرائق، النہر الفائق، شیخ لوی نے کل ۱۵ (پندرہ) شروحات کے نام ذکر کیے ہیں۔

(۸) مجموعۃ درر الحکام شرح غرر الاحکام (ملا خسرو، م: ۸۸۵ھ)

(۹) مجموعۃ ملتقی الابحر (شیخ ابراہیم حلبی، م: ۹۵۶ھ)

(۱۰) مجموعۃ تنویر الابصار و جامع البحار (علامہ تمرتاشیؒ، م: ۱۰۰۴ھ)

شیخ عبد اللطیف فرفور نے مذکورہ دس مجموعات میں سے اول تین مجموعات کو معتمد فی المذہب کتب، بعد کے چار مجموعات کو متون اربعہ اور ان کے متعلقات، اور آخری تین مجموعات کو متون متاخرین سے متعلق کتب؛ کے طور پر تقسیم فرمایا ہے۔

◆ مجموعات وسطی ۵ (پانچ) ہیں:

(۱۱) مجموعۃ الاشباہ والنظائر (علامہ ابن نجیمؒ، مؒ: ۹۷۰ھ)۔ مثلاً: غمز عیون البصائر، حاشیۃ المقدسی، عمدۃ ذوی البصائر، التحقیق الباہر، نزہۃ النواظر؛ وغیرہ۔

(۱۲) مجموعۃ الوہبانیہ (علامہ عبد الوہاب ابن وہبانؒ، م: ۷۸۶ھ)۔ مثلاً: قید الشرائد، عقد القلائد، تفصیل عقد القلائد؛ وغیرہ۔

(۱۳) مجموعۃ ظاہر الروایۃ۔ (امام محمد بن حسن الشیبانیؒ، م: ۱۸۹ھ)۔ مثلا: الجامع الصغیر، شرح الجامع فخر الاسلام بزدوی، شرح الجامع ابو الیسر بزدوی، شرح الجامع

سغدی،شرح الجامع اسبیجابی،شرح الجامع صدر الشہید،شرح الجامع عتابی،شرح الجامع قاضی خان،الجامع الکبیر، السیر الکبیر،کافی،مبسوط سرخسی، مجرد، النوادر؛ وغیرہ۔

(۱۴) مجموعۃ المنیۃ (شیخ سدید الدین کاشغریؒ،م:۷۰۵ھ)۔مثلاً:غنیۃ المتملی، حَلَبۃُ المحلّی؛وغیرہ۔

(۱۵) مجموعۃ نور الایضاح (علامہ حسن بن عمار شرنبلالیؒ،م:۱۰۶۹ھ)۔

◆ مجموعات صغری۱۰(دس)ہیں:

(۱۶) مقدمۃ ابو اللیث سمر قندیؒ اور اسکے متعلقات (ابو اللیث نصر،م:۳۷۳ھ)

(۱۷) ہدیۃ ابن العماد اور متعلقات۔(شیخ عبد الرحمن عمادیؒ،م:۱۰۵۱ھ)

(۱۸) جامع الفصولین اور اس کے متعلقات۔(علامہ بدر الدین محمود ابن قاضی سماونۃ م:۸۲۳ھ)

(۱۹) تحفۃ الفقہاء اور بدائع الصنائع۔(امام علاء الدین محمد بن احمد سمر قندیؒ،م: ۵۵۳ھ/ علامہ علاء الدین ابوبکر بن مسعود کاسانیؒ،م:۵۸۷ھ)

(۲۰) مختصر الطحاوی اور متعلقات۔(امام ابو جعفر طحاویؒ،م:۳۲۱ھ)

(۲۱) الفقہ النافع اور اس کی شرح۔(علامہ ابو القاسم محمد بن یوسف سمر قندیؒ، م:۵۵۶ھ)

(۲۲) مقدمہ غزنویہ اور اس کی شرح۔(علامہ احمد بن محمد غزنویؒ،م:۵۹۳ھ)

(۲۳) الوافی اور الکافی۔(حافظ الدین ابو البرکات عبد اللہ نسفیؒ،م:۷۱۰ھ)

(۲۴) درر البحار شرح غرر الافکار اور اس کے متعلقات۔(شمس الدین محمد قونویؒ، ۷۸۸ھ)

(۲۵)مواہب الرحمن اور اسکی شرح البرہان (ابراہیم بن موسی طرابلسیؒ، ۹۲۲ھ)

متفرقات:

مثلاً: اوقاف الخصاف، اجناس ناطفی، ادب القاضی،خزانۃ الاکمل،تبیین المحارم، سراجی،قنیۃ المنیہ،مجمع الضمانات،روضۃ العلماء؛وغیرہ۔

دیگر علوم کے مراجع عام

یعنی اصول فقہ،تفسیر،حدیث،لغت اور تاریخ وتراجم وغیرہ فنون کی کتب....

اصول فقہ

شروحات منار؛ابن نجیم کی فتح الغفار،ابن الملک کی شرح المنار،قوام الدین محمد بن محمد کاکی،کی جامع الاسرار علی المنار،علامہ حصکفیؒ کی افاضۃ الانوار،علامہ شامی کی نسمات الاسحار علی شرح المنار المسمی بافاضۃ الانوار؛وغیرہ۔

ابن ہمام کی التحریر،اس پر ابن امیر حاج کی التقریر والتحبیر۔علامہ سعد تفتازانیؒ کی تلویح شرح توضیح۔صدر الشریعہ عبید اللہ مسعودیؒ کی التوضیح لحل غوامض التنقیح،تاسیس النظر للدبوسی۔ اصول لامشی،مختصر ابن الحاجب،کشف الاسرار علی اصول البزدوی،جمع الجوامع فی اصول الفقہ،المغنی فی اصول الفقہ،میزان الاصول فی نتائج العقول۔وغیرہ۔

حدیث اور علوم حدیث

حدیث شریف کی مشہور کتب،مثلاً بخاری،مسلم،سنن ابوداؤد،سنن ترمذ،سنن ابن ماجہ،مسند احمد وغیرہ کے علاوہ ....نصب الرایۃ للزیلعی،،شرح الفیۃ الحدیث للعراقی۔ کشف الخفاء ومزیل الالباس،معالم السنن للخطابی،مقدمۃ ابن الصلاح،نخبۃ الفکر لابن حجر،التدریب شرح التقریب للسیوطی،الشفاء بتعریف حقوق المصطفی للقاضی عیاض۔جامع الصغیر للسیوطی،فیض القدیر للمناوی؛وغیرہ

تفسیر وعلوم القرآن:

الاتقان فی علوم القران، احکام القرآن للجصاص۔ التفسیر الکبیر للرازی۔ الجامع لاحکام القرآن والمبیّن لما تضمن من السنۃ وآی الفرقان یعنی تفسیر قرطبی، الکشاف عن حقائق التنزیل للزمخشری، تفسیر التیسیر لنجم الدین ابو حفص عمر نسفی، الدر المنثور للسیوطی، تاویلات أہل السنۃ أو تاویلات القرآن للامام ابو منصور ماتریدی، انوار التنزیل و أسرار التاویل للقاضی بیضاوی؛ وغیرہ۔

لغت اور علوم عربیہ

الصحاح، مقاییس اللغۃ، القاموس المحیط، المصباح المنیر، اساس البلاغۃ، شرح المطول، مفتاح العلوم، المغرب للمطرزی، التعریفات للجرجانی، الآجرومیہ فی النحو، الالفیۃ فی النحو، تلخیص المفتاح، تہذیب الاسماء واللغات، الجمہرۃ فی اللغۃ، قطر الندی وبل الصدی، مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب، المصباح فی النحو؛ وغیرہ۔

رسائل

علامہ شامیؒ نے کتاب الحدود کے آخر میں اپنی کتاب کا تعارف کرواتے ہوئے اس امر کی طرف خاص اشارہ فرمایا ہے کہ یہ حاشیہ میں متقدمین کی کتب و رسائل کے خلاصہ پر مشتمل ہے، اور پھر ابن نجیمؒ کے چالیس رسائل، حسن بن عمار شرنبلالیؒ کے ساٹھ رسائل، ابن کمال پاشاؒ، قاسم بن قطلوبغا، شیخ عبد الغنی النابلسیؒ، ملا علی قاریؒ اور دیگر حضرات کے رسائل سے استفادہ کرنے کی صراحت فرمائی ہے، اور سابق میں شیخ لؤی خلیلی کے حوالے سے گذر چکا ہے کہ تقریباً ۱۱۱ (ایک سو گیارہ) رسائل سے علامہ شامیؒ نے استفادہ فرمایا ہے۔

ردالمحتار کے مصادر کی یہ ایک مجمل سی فہرست ہے، اور سابق میں ہم بیان کر چکے

ہیں کہ تقریباً ۹۰۰ سے زائد مصادر سے علامہ شامیؒ نے استفادہ فرمایا ہے۔ اس قدر جامعیت اور استیعاب کے بعد اس امر کی کوئی گنجائش نہیں رہتی کہ اس گنج گراں مایہ سے صرف نظر کی جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب اپنے آپ میں ایک موسوعۃ ہے۔ اور کتب تراجم کے بعد شاید ہی کوئی ایسی کتاب ہو جس میں اس قدر کتابوں کا ذکر اور حوالے ذکر کیے گئے ہوں۔

مصادر کا اجمالاً ذکر کرنے کے بعد ضروری تھا کہ علامہ شامیؒ کے منہج تالیف، معیارِ نقد اور ضوابط ترجیح وغیرہ امور کی بھی مع امثلہ قدرے وضاحت کی جائے، اور 'مطالب' کے متعلق طلبہ عزیز کے کام کی نگرانی (باعتبار حقیقت تعاون و استفادہ) کے طفیل متعلقہ جزئیات اور عبارات وغیرہ سامنے بھی تھیں، مگر افسوس کہ قلتِ وقت اور کثرتِ غفلت کے سبب فی الوقت تو یہ ممکن نہ ہو سکا۔ دعا ہے کہ اللہ رب العزت آئندہ اس کی توفیق وسعادت نصیب فرمائے۔ آمین۔

مطالبِ شامی:

اصولی اعتبار سے علامہ ابن عابدینؒ نے حاشیہ کا مسودہ چار اجزاء میں تقسیم فرمایا تھا۔ ربع اول میں عبادات۔ ربعِ ثانی میں نکاح، حدود، ایمان، جہاد، وقف اور معاملات کا کچھ حصہ، ربع ثالث میں ابوابِ معاملات، اور ربع رابع میں بقیہ ابوابِ معاملات مع فرائض۔ بقول شیخ عبد اللطیف فرفور: مصنف کے ہاتھوں لکھا ہوا یہ مخطوطہ مکتبۃ آل عابدین میں اس وقت بھی موجود ہے۔ البتہ جب طباعت شروع ہوئی تو اسے پانچ جلدوں میں تقسیم کیا گیا۔ جلد اول میں مقدمہ، طہارت اور صلاۃ ختم۔ جلد دوم میں زکات سے نکاح، طلاق اور نفقہ ختم تک۔ جلد سوم میں کتاب العتق سے کتاب الوقف ختم۔ جلد رابع میں کتاب البیوع سے کتاب القضاء کے مسائل شتی کے وسط تک، علامہ شامی کا تبییض کردہ

حصہ اور وہاں سے کتاب الہبۃ ختم تک غیر مبیّض حصہ شامل ہے۔ جب کہ جلد خامس مکمل وہی ہے جو مسودہ کا ربع رابع ہے، یعنی اجارہ سے فرائض ختم۔ یہ اولین طباعتوں کا حال تھا، اور اب تو تحقیق و تعلیق کے اعتبار سے اس میں بہت زیادہ تنوع پایا جاتا ہے۔

اپنے مسودہ میں علامہ شامی نے بھی در مختار کے تابع ہو کر ہر جلد میں عام فقہی ترتیب کے مطابق کتاب، باب، اور کہیں فصل کے عنوان قائم کرنے کے ساتھ مبحث، بحث، تنبیہ اور 'مطلب' کا عنوان لگایا ہے۔ اور ارکان، شرائط جیسے عناوین لگانے سے گریز کرتے ہوئے، نیز جزئیات کی تلاش ابواب اور فصول کی تقسیم کے مطابق قاری پر محول فرما کر؛ بعض مخصوص جزئیات پر 'مطلب' کا عنوان لگانے کا زیادہ اہتمام فرمایا ہے، یہ 'مطالب' ایک طرح سے اس حاشیہ کا وصفِ خاص یا نشانِ امتیاز ہیں۔ اور جہاں علامہ شامیؒ کو علمی استدراک، مناقشہ، اجمال کی تفصیل، کسی قول کی تصحیح و ترجیح میں قدرے طویل کلام کی ضرورت پیش آئی، وہاں 'مطلب' کا عنوان لگایا ہے۔ اور کچھ قلیل الفوائد مطالب کو چھوڑ کر تقریباً تمام مطالب انتہائی اہم مباحث پر مشتمل ہیں، یہی وجہ ہے کہ کتاب الوقف، کتاب القضاء جیسے ابواب میں زمان و مکان کی ضرورت اور عموم و ابتلاء کے تقاضے کے پیش نظر 'مطالب' زیادہ ہیں تو کتاب الزکاۃ اور کتاب الصوم میں بہت کم۔ اسی طرح کسی باب میں ضمناً جب دوسرے باب کے مسئلہ کی تحقیقی تفصیل یا خلاصہ ذکر کرتے ہیں تو اس کو ضرور 'مطلب' کا عنوان دیتے ہیں، چنانچہ ایک ہی موضوع کے متعدد 'مطلب' کے عنوان مختلف مقامات پر لگائے ہیں اور ضرورت کے مطابق تفصیل، خلاصہ یا حوالہ بھی ذکر کرتے جاتے ہیں۔

رد المحتار کے ان مطالب میں زیرِ بحث مسئلہ اور اس میں ودیعت کردہ علامہ شامیؒ کی تحقیق و تفصیل اس بات کی متقاضی تھی کہ ان کا عصارہ کشید کیا جائے اور علامہ شامیؒ کی

باریک وعمیق نظر تک پہنچ کر تصحیح وترجیح کو واضح کیا جائے۔

چنانچہ یہ سوچ کر کہ اگر تدریب الافتاء کے طلبہ کے سندی مقالے کا یہی عنوان طے کر دیا جائے تو ایک ساتھ بہت سارے فوائد حاصل ہو سکتے ہیں،-مثلاً: مسائل پر نظر، حل کتاب کی مشق، مراجعتِ کتب کا شوق، علامہ شامی کے طرزِ تحقیق کا ادراک، رد المحتار سے استفادہ، خاص کر مسئلۂ واحدہ میں تعدد اقوال اور اختلافِ ترجیح کی الجھن سے نکلنے کا طریقہ وتجربہ، وغیرہ؛-مشورہ کے بعد یہ عنوان آخر طے کر دیا گیا۔اور تعلیمی مقصد کے پیشِ نظر انہیں اس بات کا پابند بنایا گیا کہ فقط رد المحتار میں مذکور علامہ شامی کی عبارت کا خلاصہ، ان کی تحقیق اور نتیجۂ بحث کو اجاگر کیا جائے، اور مطلب میں مذکور مسئلہ سے متعلقہ دیگر امور وفروع اور دیگر حضرات فقہاء کی تحقیق وآراء سے بلاضرورتِ شدیدہ تعرض نہ کیا جائے۔

چنانچہ امسال تدریب افتاء کی تکمیل کرنے والے طلبہ: عزیز مولوی اختر حسین آچھودی سلمہ کو مکمل کتاب الطہارۃ کے مطالب، عزیز مولوی فیضان مانگرولی سلمہ کو کتاب الصلاۃ کے نصف مطالب، عزیز مولوی نور الحق دوحدی سلمہ کو کتاب الزکات و کتاب الصوم کے مطالب اور عزیز مولوی زبیر آمودی سلمہ کو کتاب البیوع کے نصف مطالب؛ تفویض کیے گئے تھے۔

الحمد للہ طلبہ کرام نے نفسِ مسئلہ اور اس کے متعلق اقوال وآراء اور ترجیح وتصحیح کو سمجھنے اور زبان تحریر سے ادا کرنے کی مقدور بھر سعی کی ہے۔اور اس ناکارہ نے باوجود نااہلی کے اسکی مراجعت اور تصحیح کا فریضہ ادا کرنے کی ناتمام کوشش کی ہے۔حقیقت یہ ہے کہ رد المحتار سے عدمِ شغف اور ابن عابدین کے طرزِ تالیف وتحقیق سے ناآگہی کی حد تک 'طالب ومطلوب' دونوں یکساں، اور جواں سالی اور ذوق ولگن کے سبب طلبہ ایک قدم مجھ سے آگے رہے، اللہم زد

فرزد۔آپ حضرات کے ہاتھوں میں موجود یہ مجموعہ کتاب الطہارۃ کے مطالب پر مشتمل ہے، اور عزیز مولوی زبیر بن اقبال آمودی، سلمہ کی محنت کا ثمرہ ہے۔

اور..... آخری بات یہ ہے کہ یہ ایک انسانی کاوش ہے، اس میں نقصان ونسیان اور سہو وخطا ہو جانا بہ تقاضائے بشریت یقینی امر ہے۔پھر ایک سال- بلکہ دس ماہ- میں مفوضہ موضوع کا مواد جمع کرنا، اس کو نگران کی نظر سے گذار کر تالیف وٹائپ پھر پروف وتصحیح کے مراحل سے گذار کر پریس تک پہنچا دینا؛ عجلت بھرا کام کہا جانا چاہئے، مگر یہ سب اسی مختصر وقت میں کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔اور بندے کی ادنی فہم کے مطابق طلبہ عزیز نے -سال بھر کی دیگر تعلیمی ذمہ داریوں کی طرح اس ذمہ داری کو بھی بحسن وخوبی ادا کرتے ہوئے -ہر مطلب کا زیرِ بحث مسئلہ اور علامہ شامیؒ کے مرام ومقصد کو سمجھنے اور انکی فکر ونظر کے خلاصہ تک رسائل حاصل کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔

اساتذہ کی نگرانی اور رہ نمائی کے باوجود؛ آخر یہ ایک طالب علمانہ کوشش ہے، اور درج بالا صورتِ حال میں عین ممکن ہے کہ کسی مسئلہ میں مرادِ مصنف سمجھنے میں بھی غلطی ہوگئی ہو۔کمال کا کوئی مدعی نہیں، خطا سے کوئی محفوظ نہیں اور اصلاح و مدد سے کوئی مستغنی نہیں، پس اگر ایسی کوئی بات نظر آئے تو اصلاح کی عاجزانہ درخواست ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی اس کوشش کو قبول فرمائے ، موصوف کے علمی وعملی مستقبل کو تابناک بنائے، مستقبل میں مزید علمی وعملی خدمات کی توفیق بخشے اور والدین اور مربیوں کی نیک دعاؤں کو ان کے حق میں قبول فرمائے۔آمین۔

فرید احمد بن رشید کاوی، مدرس جامعہ جمبوسر

۲۸ جون، ۲۰۲۱ء۔۱۶ ذوالقعدۃ، ۱۴۴۲ھ۔

شکر وسپاس

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام علىٰ أشرف الأنبياء والمرسلين

تشکر وممنونیت کی سارے جذبات وتخیلات کا مرجع وہی ذاتِ ذو المنن ہے جس کی ربوبیت والوہیت سے ہستی کا قیام اور نظام وابستہ ہے، ذہن وفکر کی جولانیاں اسی العلیم و الخبیر کی جود وسخا سے مالا مال ہیں، اس کی نظر کرم نہ ہوتو الفاظ کے سوتے خشک اور معانی کے دریا تھم جائیں۔ درود وسلام ہوں نبی امی ﷺ پر جن کا قلبِ اطہر ایک طرف مہبط وحی ہے تو دوسری طرف امت کے لیے منبع فیضان وحی ہے، تختۂ دل پر نقشِ ایمان ان ہی کا فیض اور جوارح سے اعمالِ صالحہ کا صدور اسی نہر سلسبیل کا ثمرہ ہے۔

خدا ورسول کے بعد عالم ناسوت میں سب سے بڑے محسن وعیانت فرما "والدین" کا شکریہ ادا کرنے سے زبان وقلم قاصر ہیں کہ انہوں نے ہی تمام دنیوی مشاغل سے فارغ البال کرتے ہوئے حصولِ علمِ دین کے لئے لخت جگر کو وقف کر دیا، اور کمالِ شفقت کے ساتھ ہمیشہ ہر اعتبار سے معاونت فرماتے رہیں۔ اللہ دارین میں بہترین بدلہ عنایت فرمائے۔ آمین

سیاہ کار بصمیم قلب محسن ومربی استاذی واستاذ الاساتذہ حضرت مولانا مفتی احمد دیولاوی صاحب دامت برکاتہم کا بھی شکر گزار ہے کہ آپ نے جامعہ ہذا کے نورانی ماحول میں جگہ عنایت فرما کر شفقت وتربیت کی نوازش جاری رکھی، اللہ تعالیٰ آپ کی ہمہ جہتی خدمات کو شرفِ قبولیت سے نوازے۔ نیز بندہ دیگر جمیع مربین واساتذہ کا شکر گزار ہے کہ آپ ہی کی کاوشوں، توجہات ادعیۂ نیم شبی ہی کی بدولت اس نا اہل کو ابجد شناسی اہلیت پیدا ہوئی۔ اللہ رب العزت جمیع اساتذہ ومربیین کو اجر جزیل ومراتب جلیلہ سے نوازے

سال گذشتہ بعدِ رمضان المبارک ۱۴۴۱ھ، کورونا وبا کی بندشوں کے سبب تدریب الافتاء سالِ دوم کا آغاز بظاہر محال نظر آتا تھا، اور بندہ سالِ دوم کی تعلیم یعنی تمرینِ

فتاوی اور مقالہ نویسی کے متعلق فکر مند تھا کہ انہی دنوں حضرت الاستاذ مفتی فرید صاحب کاوی دامت برکاتہ کی خدمت میں حاضری ہوئی، بطورِ موضوعِ مقالہ کچھ عناوین کا ذکر فرمانے کے بعد ارشاد فرمایا کہ ردالمحتار میں اہم مسائل کی وضاحت کے لئے جہاں علامہ شامی نے مطلب فی کذا کے عنوان قائم فرمائے ہیں، اس کی تشریح علامہ شامی کے منشا کے مطابق تحریر کرنی ہے، اور مطالبِ شامی کی وضاحت ہی مقالہ کا عنوان ہوگا۔ گمان تھا کہ کوئی آسان سا موضوع ہوگا تو کچھ مآخذ جمع کرکے نقلِ عبارت سے کام چل جائے گا، مگر یہ ہفت خوانِ رستم طے کرنا یقیناً بندہ کی حیثیت سے بالاتر تھا، خیر! کتاب البیوع کے مطالب پر خامہ فرسائی کرنا بندہ کے متعلق ہوا۔

ہیچ میرز حضرت الاستاذ مفتی فرید صاحب کاوی مدت فیوضہ کا بے انتہاء ممنون و مشکور ہے کہ آپ ہی کے اشراف و اعانت کی وجہ سے کام ممکن ہوا، حقیقت یہ ہے کہ یہ مقالہ آپ ہی کی توجہات اور جانفشانی کا نتیجہ ہے، اللہ رب العزت دعا ہے کہ آپ کی جمیع کاوشوں کو شرف قبولیت سے نوازتے ہوئے انعامات جزیلہ اور مراتب جلیلہ سے نوازے

خاکسار مشفق ومحبوب حضرت الاستاذ مولانا مفتی اسجد صاحب دیولاوی دامت برکاتہ کا بے حد ممنون ومشکور ہے کہ آں حضرت مقالہ نویسی کے دوران گراں قدر مشوروں اور نصیحتوں سے رہ نمائی فرماتے رہے، نیز اخیر میں مسودے پر نظر ثانی، تصحیح اور وقیع تقریظ تحریر فرماکر مقالہ کو جِلا بخشی۔ فجزاہم اللہ احسن الجزاء۔

جناب مولانا ضیاء الدین صاحب نے بڑی دلچسپی سے مقالہ کمپوزنگ کرکے مقالہ کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا، اللہ تعالیٰ انہیں بھی بہترین بدلہ عنایت فرمائے۔

اخیر میں بارگاہِ ایزدی میں دست بدعا ہوں کہ اس حقیر سی کاوش کو شرفِ قبولیت سے نوازے، تادمِ حیات دینی وعلمی خدمات کے لئے قبول فرمائے۔ آمین۔

= محتاج دعا: العبد زبیر بن اقبال آمودی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

(۱) مطلب في تعريف المال والملک والمتقوم

(۲) مطلب في تعريف المال

مال، ملک اور متقوّم کی تعریف اور احکام۔

بیع کے لغوی معنی

لغت میں ایک شئی سے دوسری شئی کے تبادلہ کو بیع کہا جاتا ہے، چاہے مال کا تبادلہ مال سے ہو یا غیر مال سے۔علامہ حصکفیؒ درمختار میں بیع کی لغوی حقیقت بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ھولغۃ مقابلۃ شیئی بشیئی مالا اولا (درمختار علی ھامش رد المختار: ۷/ ۱۰)

اسی طرح عبداللہ بن محمود الموصلی الحنفی نے لکھا ہے:

البیع فی اللغۃ: مطلق المبادلۃ وکذلک الشراء فی مال او غیرہ

(الاختیار لتعلیل المختار: ۲/ ۱۳)

اور درالمنتقی میں لکھا ہے:

تملیک شیئی بشیئی سواء کان مالاً أو لا (درمنتقی علی ھامش مجمع الانھر: ۳/ ۴، المکتبۃ العطاریۃ)

ابن ہمام نے فخر الاسلام کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ: مبادلۃ المال بالمال کو لغۃ بیع کہا جاتا ہے۔

أما حقیقۃ البیع لغۃ فھو مقابلۃ المال بالمال۔

(المجموع: ۹/ ۱۷۴، مکتبۃ الارشاد)

خلاصہ یہ ہے کہ بیع کی لغوی حقیقت میں علماء مختلف الخیال ہیں، بعض علماء مطلق تبادلہ کو بیع کہتے ہیں، چاہے مال کا مال کے ساتھ تبادلہ ہو یا غیر مال کے ساتھ، اور بعض

علماء تبادلہ کو مال کے ساتھ خاص کرتے ہیں، یعنی مبیع اور ثمن دونوں مال ہو تو اسے لغوی اعتبار سے بیع کہا جائے گا اور غیر مال کے تبادلہ کو بیع نہیں کہا جائے گا۔

بیع کی شرعی حقیقت کے بارے میں حنفی نقطۂ نظر

صاحب بدائع الصنائع، علامہ کاسانیؒ اور صاحب درمختار علامہ علاء الدین حصکفیؒ نے بیع کی اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

وشرعا مبادلة شيئى مرغوب فيه بمثله على وجه مفيد۔ (درمختار على هامش رد المحتار: ۱۱/۷)

فهو مبادلة شيئى مرغوب بشيئى مرغوب۔ (بدائع الصنائع: ۳۱۸/۴)

یعنی ایک شئ مرغوب فیہ کا دوسری شئ مرغوب فیہ کے ساتھ مفید طریقہ پر تبادلہ کرنے کو شرعاً بیع کہا جاتا ہے۔

علامہ حصکفیؒ اور علامہ کاسانیؒ نے بیع کی تعریف میں شئ مرغوب کا تذکرہ کیا ہے اور دیگر فقہاء احناف نے مبادلۃ المال بالمال اور مبادلۃ المال بالتراضی کے الفاظ سے بیع کی تعریف کی ہے۔

چنانچہ صاحب درالمنتقی بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وشرعا مبادلة مال أي تمليك مال (كمافي الدراية) بمال۔ (در المنتقى على هامش مجمع الانهر: ۴/۳)

جب کہ شرائط معقود علیہ کے ذیل میں علامہ کاسانی نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے:

لان البيع مبادلة مال بالمال (بدائع الصنائع: ۳۲۶/۴)

اسی طرح علامہ شامیؒ باب البیع الفاسد کے تحت تحریر فرماتے ہیں: وبطل بيع ماليس بمال۔ (شامی: ۳۲/۷)

علامہ کاسانیؒ نے سب سے پہلے بیع کی تعریف میں شئ مرغوب فیہ کا تذکرہ کیا ہے

اورعلامہ شامیؒ نے ان ہی کی تقلید میں اس لفظ کوذکرکیا،اورشئی مرغوب فیہ کی وضاحت مال کے ذریعہ کی ہے۔

چنانچہ آپ تحریرفرماتے ہیں:

مرغوب فیہ أي مامن شأنه ان ترغب الیها النفس وهو المال۔(شامی:۱۱/۷)

اس اعتبارسے دیکھاجائےتووہ تعریفات جن میں 'مال' کالفظ ہےاورجن میں 'شئ مرغوب فیہ' کاذکرہے،دونوں ہم معنی ہیں۔واللہ اعلم۔

اورعلامہ ابن ہمام، صاحب کفایہ، صاحب شرح عنایہ،صاحب کنزنے بیع کی تعریف میں تراضی کی قید کااضافہ کیاہے،جس پر تفصیلی بحث مطلب فی بیع المکرہ والموقوف کےتحت ذکرکی جائےگاان شاءاللہ۔

مذکورہ بالاتعریف پرنقد

علامہ کاسانیؒ اورعلامہ شامی نے بیع کی تعریف میں شئ مرغوب فیہ کادوسری شئ مرغوب فیہ سے تبادلہ کوبیع قراردیاہے،مگرعلامہ طحطاویؒ نے اس تعریف پرنقدکیاہے کہ بہت سےلوگ خمرکی طرف میلان ورغبت رکھتےہیں،پس اس تعریف کےاعتبارسےخمرکی بیع شرعادرست ہونی چاہیے،حالاں کہ اس کاکوئی قائل نہیں ہے،اسی وجہ سےعلامہ شامیؒ نے مرغوب فیہ کی وضاحت کرتے ہوئے مال کےلفظ کوذکرکیاہے؛ تاکہ نقدنہ ہو۔اور صاحب کنزاورملتقی کی ذکرکردہ تعریف کی تائیدکی ہے،مگرصاحب کنزنےلفظ تراضی کی زیادتی کی ہےجسکی وضاحت آگےذکرکی جائےگی۔

مذکورہ تمام تعریفات بیع کاجائزہ لینےسے یہ بات واضح طورپرسامنےآتی ہے کہ بیع کی تعریف میں لفظ 'مال' کاتذکرہ ضرورمذکورہے۔نیزدیگرائمہ کی تعریفات بیع میں بھی لفظ 'مال' کاتذکرہ موجودہے۔لہٰذامال کی تحقیق ضروری ہےکہ شرعامال کسےکہاجاتاہے۔

علامہ شامیؒ نے 'مال' کی وضاحت سےمتعلق دومطلب قائم کئےہیں اورمال کی

متعدد تعریفات نیز اس کی جامعیت وغیرہ کو بیان کیا ہے۔ کتاب البیوع کے شروع میں ایک مطلب قائم کیا ہے: مطلب فی تعریف المال و الملک و المتقوم اور کتاب البیوع میں باب البیع الفاسد کے تحت مطلب فی تعریف المال۔

مال، ملک اور متقوم کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

اس مطلب کے ذریعہ علامہ شامیؒ تین (۳) امور کی وضاحت کرنا چاہے ہیں: (۱) مال کی تعریف (۲) ملک کا معنی (۳) تقوم کا مطلب۔

مال کی لغوی تحقیق: لغت میں مال کے سلسلہ میں دو احتمال ہیں؛ اول یہ کہ اس کا مآخذ 'م، ی، ل' ہو، جس کا معنی ہر وہ چیز جس کی طرف طبیعت مائل ہو، دوسرے یہ کہ اس کا مآخذ 'م، و، ل' ہو، اس صورت میں اس کا معنی ذخیرہ کی جانے والی چیز کے ہوں گے۔

صاحب بحر الرائق نے اہل لغت کے حوالے سے جو تعریف ذکر فرمائی ہے، اس میں بھی ان ہی دونوں مآخذ اشتقاق کا ذکر ہے۔

المال فی اللغة ماملكته من شيئى والجمع أموال كذا فی القاموس و فی الكشف الكبير المال مايمبل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة (البحر الرائق: ۴۳۰/۵)

مال لغت میں وہ شیئ ہے جس کا انسان مالک بنے اور اس کی جمع اموال آتی ہے، اسی طرح قاموس میں ہے۔ اور کشف کبیر میں ہے کہ مال وہ شیئ ہے جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور ذخیرہ اندوزی ممکن ہو، تاکہ بوقت ضرورت کام آسکے۔

مال کی اصطلاحی تعریف

فقہاءِ احناف نے مختلف الفاظ اور مختلف قیود کے ساتھ مال کی تعریف ذکر فرمائی ہے: اولاً علامہ شامیؒ نے بحر کے حوالہ سے مال کی درج ذیل تعریف نقل فرمائی ہے:

المراد بالمال مايميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة۔

اصطلاح میں مال وہ ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہوتی ہو اور جس کو وقت

ضرورت کے لئے محفوظ بھی کیا جا سکتا ہو۔

مذکورہ تعریف کے علاوہ علامہ شامیؒ نے بحر عن حاوی القدسی کے حوالہ سے ایک دوسری تعریف ذکر فرمائی ہے:

وفی الحاوی القدسی المال اسم لغیر الآدمی خلق لمصالح الآدمی وأمکن إحرازہ والتصرف فیه علی وجه الاختیار۔ (شامی:۱۰/۷)

مال انسان کے علاوہ چیز کا نام ہے، جس کی تخلیق مصالح انسانی کے لئے ہو اور اس کو جمع کرنا ممکن ہو اور اس میں تصرف کا اختیار رہو۔

اسی طرح درر شرح غرر کے حوالہ سے 'مطلب فی تعریف المال' کے تحت ایک اور تعریف مال کی ذکر فرمائی ہے کہ:

المال موجود یمیل الیه الطبع ویجری فیه البذل والمنع۔ (شامی:۲۳۵/۷)

مال وہ موجود ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور اس میں بذل ومنع (لین دین) کا رواج ہو۔

اسی طرح علامہ شامیؒ نے باب بیع الفاسد کے تحت بیعِ معدوم کے عدمِ جواز کی علت بیان کرتے ہوئے یہ تعریف ذکر فرمائی ہے کہ:

لان المبیع عین یمکن احرازها وامساکها۔ (شامی:۲۳۶/۷)

مال وہ عین ہے جس کا احراز وامساک ممکن ہو۔

علامہ شامیؒ نے کتاب الزکاۃ میں مال کی ایک اور تعریف ذکر کی ہے:

والمال کما صرح به أهل الأصول مایتمول ویدخر للحاجه وهو خاص بالأعیان فخرج به المنافع۔ (شامی:۱۷۱/۳)

خلاصہ یہ ہوا کہ علامہ شامیؒ نے مال کی تعریف درج ذیل مختلف الفاظ سے ذکر فرمائی ہے:

(۱) المال مایمیل إلیه الطبع ویمکن ادخارہ لوقت الحاجة۔

(۲) المال موجود يميل إليه الطبع ويجدى فيه البذل والمنع۔
(۳) المال مايتمول ويدخر للحاجة وهو خاص بالأعيان فخرج به المنافع۔

مال کی مذکورہ تمام تعریفات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شامیؒ کے نقطۂ نظر سے احناف کے نزدیک تعریف کے اجزاء ترکیبیہ یا قیود دو ہیں (ا) عینیت، (ادخار اسی کا ایک وصف ہے)۔ (۲) میلانِ طبع اور عرف (لفظ مال کے دونوں لغوی اشتقاق کے اعتبار سے) یعنی لوگوں کے درمیان تمول اور مالداری کی چیز سمجھے جانے کی وجہ سے اس کی طرف میلانِ طبع ہو، کھانے پینے، استعمال کرنے، خرید وفروخت کرنے یا کسی بھی مقصد سے میلان کا معنی پایا جاتا ہو۔[۱]

فوائد قیود

عینیت (ادخار)

مال کی تعریف میں ایک قید عینیت (ادخار) مذکور ہے، جو قید احترازی ہے، جس سے منافع کو خارج کرنا مقصود ہے جیسا کہ علامہ شامی ودیگر فقہاء نے بیان کیا ہے۔

مايتمول ويدخر للحاجة فخرج به المنافع۔ (شامی: ۱۷۱/۳)
أن المنفعة ليست بعين متقومة۔ (البحر ۲۵۳/۲،وكذا فى النهر: ۴۱۲/۱)

---

[۱] مال کی تعریف میں 'میلان طبع' کی بات تعبیر اور اصطلاح کے فرق کے ساتھ تمام فقہاء کے یہاں موجود ہے، میلان طبع کا مطلب یہ ہے کہ انسانی طبیعت اپنی پیش آمدہ یا متوقع کسی بھی قسم کی ضرورت یا کسی بھی طرح کا نفع حاصل ہونے کی امید پر اس کی طرف مائل اور راغب ہو، لہٰذا میلان طبع کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ آدمی اسے پسند کرتا ہو، اسے اچھی لگتی ہو، کھانے پینے کی چیز ہو تو پوری رضا ورغبت کے ساتھ اس کو کھائے وغیرہ۔ بہت سی چیزیں انسان کو طبعاً ناپسند ہوتی ہیں، کچھ چیزیں کڑوی ہونے کے سبب کھانا گوارا نہیں کرتا، مگر فقط اس وجہ سے ایسی چیزیں میلان طبع کے دائرے سے خارج نہ ہوں گی۔ کیوں کہ انسانی عرف ورواج کے اعتبار سے ایسی چیزیں نفع بخش ہیں۔

فخرج بالمال المنفعة۔ (حاشية الطحطاوی علی مراقی الفلاح: ۷۱۴)
أفاد تعريفنا لمال بعين أن المنفعة ليست بمال فإنه مما يدخر لوقت الحاجة وهذا هو التحقق۔ (منتقی شرح ملتقی علی هامش مجمع الأنهر: ج: ۲ ص: ۳)

دوسری قید لوگوں کے مابین تمول اور مالداری کی چیز ہونے کے سبب میلانِ طبع ہو۔ لہٰذا جو چیزیں لوگوں کے درمیان قابلِ قیمت نہ ہونے کے سبب قابل میلان نہ ہو تو وہ مال نہ ہوگی، اسی وجہ سے گیہوں کے ایک دو دانے کو مال نہیں گردانا جاتا، اسی طرح روٹی کا ٹکڑا، ایک گھونٹ پانی لپ بھر مٹی مال سے خارج ہے، سوائے یہ کہ ایسی اشیاء کسی خارجی صنعت کی وجہ سے باقیمت بن جائے۔

فما يباح بلا تمول لا يكون مالا كحبة حنطة۔ (شامی: ۱۰/۷)
فيخرج ماليس بمال كحبة نحو شعير وكف تراب وشربة ماء۔ (مجمع الانهر: ۳/۲)

اسی طرح کسی زمانہ میں ایک چیز کے قابل انتفاع نہ ہونے کے سبب میلان طبع نہ پایا جائے تو وہ اس زمانہ میں تو مال نہ ہوگی، مگر کسی دوسرے علاقہ یا زمانہ میں لوگ اس سے منتفع ہوتے ہوں اور میلانِ طبع پایا جائے تو وہ چیز اس علاقہ یا زمانہ میں مال ہوگی، مثلاً جونک (علق) کو بعض نے مال نہ مان کر اس کی بیع کی اجازت نہیں دی ہے اور بعض نے تمول و میلان طبع کے پیش نظر اجازت دی ہے، جیسا کہ صاحب بحر نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے۔

والمراد من قولهم مايميل اليه الطبع فی تعريف المال ان يكون منتفعا به۔ (فقه البيوع: ۲۷/۱)
ولكن فی الذخيرة إذا اشترى العلق الذی يقال له بالفارسية مرعل يجوز، وبه أخذ الصدر الشهيد لحاجة الناس إليه بتمول الناس۔ (البحر الرائق: ۷۸/۶)

اسی قبیل سے ریشمی کیڑے، انڈے، شہد کی مکھی وغیرہ کی بیع کے جواز و عدم جواز کا اختلاف ہے، چنانچہ ریشمی کیڑے اور انڈے کی بیع کو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ منع

کرتے ہیں اور امام محمدؒ نے اجازت دی ہے۔

لکونہ منتفعابہ۔ (البحر الرائق:۶/۴۸) لان الدور ینتفع بہ وکذا بیضہ فی المال۔(تبیین الحقائق:۶/۴۹)

والشیئی انما یصیر مالا لکونہ منتفعابہ۔(مجمع الانہر: ۲/۵۷)

ادخار کے معنی

فقہاء احناف کی ذکر کردہ مال کی تعریفات میں ادخار کا لفظ بھی پایا جاتا ہے، لہٰذا مختصراً اس کی وضاحت ذکر کی جاتی ہے۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ادخار ایک اضافی وصف ہے، بعض چیزیں طویل زمانہ تک ذخیرہ کی جاسکتی ہیں مثلا: سونا، چاندی، لوہا اور دیگر دھات۔ بعض اس سے کم مثلا: کپڑے اور لباس وغیرہ، بعض اس سے کم زمانہ تک محفوظ رکھ سکتے ہیں مثلا: اناج اور گلہ۔ بعض بہت مختصر وقت تک ذخیرہ ہوسکتی ہیں، مثلا: سبزیاں؛ بلکہ بعض حضرات نے تو سابقہ اشیاء کے مقابلہ میں خضراوات کو قابل ادخار ہونے کی نفی کردی ہے، جب کہ اس کے مال ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

حرز کل شیء معتبر بحرز مثلہ (شامی: ۶/۱۶۲)

اس سے معلوم ہوا کہ اصل چیز فقط عینیت ہے، ادخار و وصف زائد ہی سمجھا جانا چاہئے۔ اور احقر کی رائے میں عینیت سے بھی اصل مقصود ایسی چیز ہوتی ہے جس کو مبیع یعنی محل عقد کے طور پر متعین کیا جاسکے، چاہے وہ خارجی وجود رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو؛ جیسا کہ آگے دوسرے مطلب کے ضمن میں حقوق کی بحث میں آئے گا۔ انشاء اللہ۔

چنانچہ علامہ کاسانیؒ کی عبارات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مال کی تعریف میں عینیت شرط نہیں ہے۔ انہوں نے باب الوصایا میں مال کی تعریف ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے: **المال قدیکون عینا وقدیکون منفعۃ۔ (بدائع الصنائع: ۶/۵۰۳)**

دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:

منها أن يكون مالا سواء كان المال عينا أو منفعة عند العلماء كافة۔ (بدائع الصنائع: ۶/ ۴۵۷)

اسی طرح کتاب البیوع میں ہر اس چیز کو مال قرار دیا ہے، جس سے حقیقۃ انتفاع کیا جائے اور شرعا انتفاع جائز ہو۔

(ولنا) ان الكلب مال فكان محلا للبيع كالصقر والبازي والدليل على أنه مال انه منتفع به حقيقة مباح الانتفاع به شرعا على الاطلاق فكان مالا۔ (بدائع الصنائع: ۴/ ۳۳۴)

مال کی تعریف کا خلاصہ

فقہ البیوع میں مفتی تقی صاحبؒ نے مال کی متعدد تعریفات وغیرہ ذکر فرمانے کے بعد بطور خلاصہ جامع اور وقیع بات تحریر فرمائی ہے۔

کتاب اللہ اور احادیث نبویہ میں مخصوص الفاظ یا اوصاف سے مال کی تعریف مذکور نہیں، بلکہ اس کا مدار عرف و تعامل پر ہے، لہٰذا جو چیز عرف و تعامل میں بطور مال مستعمل ہو وہ شرعی اعتبار سے مال شمار کی جائے گی؛ ہاں اگر کتاب وسنت میں اس کے متعلق ممانعت وارد ہوئی ہو تو باوجود لوگوں کے بطور مال استعمال کرنے کے وہ مال نہ ہوگی، مثلاً شراب، خنزیر وغیرہ۔ اسی طرح مال کی بعض تعریفات میں عینیت کی قید مذکور ہے، وہ قید احترازی نہیں ہے اور نہ وہ منصوص ہے، بلکہ متعدد مسائل وجزئیات میں اس کی رعایت بھی نہیں کی گئی ہے۔

والواقع أنه لم يرد نص فى القرآن الكريم والسنة النبوية يحدد المال أو يعرفه بصعة دقيقة وإنما تركته الشريعة على العرف المتفاهم بين الناس ولذلك يقول ابن عابدين رحمه الله 'والمالية تثبت بتمول الناس كافه أو بعضهم' فما عرف كونه مالا فيما بين الناس بصفة عامة يعد مالا إلا إذا ورد النص بخلافه كما فى الخمر و الخنزير، أما تقييده بالأعيان المادية، فلم يرد بذلك نص ولم يطرد هذا التقييد فى كثير من المسائل۔ (فقه البيوع: ۱/ ۲۷)

تقوم کے معنی

احناف کی ذکر کردہ مال کی تعریفات میں عموم ہے،جس کے سبب بہت سی وہ اشیاء جوشرعاً غیر متقوم ہیں اور جن کی خرید وفروخت مسلمانوں کے لئے جائز نہیں، مال کے معنی داخل ہو جاتی ہیں، مثلاً شراب کہ ایک طبقہ کے نزدیک میلانِ طبع اور خرید وفروخت کی چیز ہے، مگر شرعاً وہ متقوم نہیں، چنانچہ علامہ شامیؒ نے بھی یہ بات الگ الگ مقام میں ذکر فرمائی ہے:

حاصله ان المال اعم من المتقوم۔ (شامی:۱۰/۷)

لأن التعريف المذكور يدخل فيه الخمر فهى مال وإن لم تكن متقومة۔ (شامی:۲۳۵/۷)

بنابریں ہم فقہاء احناف کے مسلک کے پیشِ نظر ضروری ہوگا کہ تقوم اور عدمِ تقوم کے اعتبار سے مال کی تقسیم کریں۔اور چوں کہ شرعا بیع کی تعریف میں 'مال' کا مصداق 'مال متقوم' ہی ہوتا ہے اسی لیے علامہ شامیؒ نے مال کی تعریف کے معاً بعد تقوم کی تعریف ذکر فرمائی ہے۔

تقوم کی لغوی واصطلاحی معنی

تقوم کے لغوی معنی سیدھا ہونا، قیمت مقرر ہونا، با قیمت ہونا ہے۔

التقوم مصدر تقوم الشئى تقوما مطاوع قوم يقال قومته فتقوم أي عدلته فتعدل، ثمنته فتثمن۔ (الموسوعه الفقه: ۱۶۸/۱۳)

التقوم : كون الشيئى ذوقيمة ومنه الخمر غير متقومة فى حق المسلم۔ (معجم لغة الفقهاء: ۱۲۱)

علامہ شامیؒ کی ذکر کردہ تقوم کی تعریف

المالية تثبت بتمول الناس كافه او بعضهم والتقوم يثبت بها وبإباحة الإنتفاع به شرعا۔ (شامی:۱۰/۷)

تمام یا بعض لوگوں کے بطور مال کسی شئ کو استعمال کرنے سے اس کی مالیت ثابت

ہوتی ہے اور تقوم لوگوں کے بطور مال استعمال کرنے کے ساتھ شرعی اباحت سے ثابت ہوتا ہے۔

فإن التقوم هو المال المباح الانتفاع به شرعا۔ (شامی:۷/۲۳۰)

متقوم وہ مال ہے جس سے انتفاع ممکن ہو اور شرعاً اس کا استعمال مباح ہو۔

التقوم علی ماذکر فی التلویح ضربان: عرفی هو بالاحراز فغیر المحرز کالصید والحشیش لیس بمتقوم و شرعی وهو بإباحة الانتفاع به۔ (شامی: ۷/۲۴۲) لان التقوم بالاحراز۔ (شامی:۷/۲۴۸)

المال المتقوم یستعمل فی معینین: الأول مایباح الانتفاع به والثانی بمعنی المحرز فالسمک فی البحر غیر متقوم وإذا اصطید صار متقوما بالاحراز فالمعنی الأول هو المال الشرعی والثانی معناه العرفی۔

(دررالحکام:۱/۱۰۱،مادہ:۱۲۷)

تقوم کی تمام تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ مال میں تقوم دو چیزوں سے پیدا ہوتا ہے: (۱) لوگوں کا بطور مال استعمال کرنا۔ (۲) شرعی اعتبار سے مذکور چیز کا مباح الانتفاع ہونا۔

علامہ شامیؒ وغیرہ نے تقوم کی تعریف 'احراز' سے بیان کی ہے، اس سے مراد قابل انتفاع ہونا ہے، اس لئے کہ مچھلی شکار سے قبل غیر مملوک ہوگی یا مقدور التسلیم نہ ہوگی، جس وجہ سے انتفاع ممکن نہیں ہے اور شکار کے بعد ممکن ہے، لہٰذا ہر وہ چیز جو قابل انتفاع اور مباح ہو وہ مال متقوم ہوگی۔

فتبین أن التقوم العرفی یحصل بالانتفاع فکل ما انتفع به فهو متقوم عرفا و لکن یشترط لجواز بیعه أن یکون الانتفاع به مباحا شرعا قال ابن قدامة۔ وجملة ذلک أن کل مملوک أبیح الانتفاع به یجوز بیعه إلا ما استثناه الشرع۔ (فقه البیوع: ۱/۲۹۰)

خمر کے مبیع اور ثمن ہونے کا فرق:

علامہ شامی نے مال اور تقوم کی وضاحت کے بعد مالیت اور تقوم کا فرق اور ثمرہ واضح کرنے کے لیے ایک خاص مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر بیع میں خمر کو مبیع بنایا جائے تو بیع

باطل ہوگی اور ثمن بنایا جائے تو بیع فاسد ہوگی۔ وضاحت اس کی یہ ہے کہ بیع میں اصل مقصود: معقود علیہ اور مبیع ہوتی ہے؛ کیوں کہ انتفاع اصلاً اعیان کا مقصود ہوتا ہے اور ثمن اعیان کے حصول کا وسیلہ ہے۔ چنانچہ تلویح میں ہے کہ بیع میں اصل مبیع ہے، ثمن اصل نہیں ہے بلکہ وسیلہ ہے۔ اسی وجہ سے:

(۱) عقد کے وقت مبیع کا وجود ضروری ہے، ثمن کا وجود ضروری نہیں ہے۔

ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلة الصناع۔ (شامی: ۱۱/۷)

(۲) مبیع کے ہلاک ہونے سے بیع فسخ ہوگی، ثمن کی ہلاکت سے فسخ نہ ہوگی۔

اعلم ان البيع وان كان مبناه على البدلين لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا تشترط القدرة على المبيع دون الثمن و بنفسخ بهلاک المبيع دون الثمن۔ (شامی: ۱۱/۷)

(۳) مبیع کا متقوم ہونا رکن ہے اور ثمن کا متقوم ہونا شرط ہے۔

ومن حكم الثمن ان وجوده فی ملک العاقد عند العقد ليس بشرط لصحة العقد وانما يشترط ذلک فی البيع۔ (المبسوط لسرخسی: ۲/۱۴)

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں بیع میں اگر خمر کو ثمن بنایا جائے تو بیع منعقد تو ہوگی، البتہ خمر کے ثمن ہونے کی وجہ سے بیع میں فساد واقع ہوگا، اور مشتری پر خمر کی قیمت لازم ہوگی اور اگر خمر کی جگہ کسی متقوم چیز کو ثمن متعین کر دیا جائے تو فساد بھی باقی نہ رہے گا، البتہ اگر مبیع خمر ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی اور باطل ہوگی۔

فالخمر مال لا متقوم فلذا فسد البيع بجعلها ثمنا وإنما لم ينعقد أصلا بجعلها مبيعا لأن الثمن غير مقصود بل وسيلة إلى المقصود إذا الانتفاع بالأعيان لا بالأثمان۔ (شامی: ۱۱/۷)

اعلم ان الخمر مال کی قدمنا عن الكشف والتلويح وان كان غير متقوم مع ان بيعه باطل فی حق المسلم بخلاف البيع به فانه فاسد۔ (شامی: ۱۳/۷)

البتہ ابن ہمامؒ مطلقاً بیع خمر کے بطلان کے قائل ہیں خواہ مبیع ہو یا ثمن۔

ولکن مال ابنُ الهمام رحمه الله تعالى إلى أنّ البيع باطل، سواء أكانت الخمر مبيعاً أم ثمناً، وسيأتي إن شاء الله تعالى في مبحث البيع الفاسد۔ (فقه البيوع: ۲۹۱/۱)

ملک کے معنی

علامہ شامیؒ نے دونوں مطالب میں مال کی تعریف کے بعد ملک کی تعریف ذکر فرمائی ہے۔

ملک کی لغوی تعریف: ملک کے لغوی معنی کسی چیز کو احاطہ میں لینا اور خودمختاری سے اس میں تصرف پر قادر ہونا۔

الملک لغة: بفتح الميم وكسرها وضمها هو احتواء الشئی والقدرة على الاستبداد به والتصرف بانفراد۔ (الموسوعة الفقهيه: ۳۱/۳۹، لسان العرب: ۵۹۵/۱۰، دار الكتب العلميه)

ملک کی اصطلاحی تعریف:

ملک اور مال میں عموم خصوص کی نسبت ہے، ملک عام ہے جو اعیان ومنافع کو شامل ہے اور مال صرف اعیان کو شامل ہے، فقہاءِ احناف کی ذکر کردہ تمام تعریفات درج ذیل ہیں:

(۱) والتحقيق أن المنفعة ملك لا مال لأن الملك ما من شانه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه أن يدخر للانتفاع لوقت الحاجة۔ (شامی: ۱۰/۷)

وأنه خرج بالادخار المنفعة فهى ملك لا مال لأن الملك ما من شانه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص كما فى التلويح۔ (شامی: ۲۳۵/۷)

منفعت ملک ہے نہ کہ مال، اس لئے کہ ملک کی شان یہ ہے کہ وصف اختصاص کے ساتھ تصرف کیا جائے اور مال کی شان یہ ہے کہ بوقت حاجت انتفاع کی غرض سے ذخیرہ کیا جائے۔

(۲) علامہ ابن ہمام نے ملک کی تعریف ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے کہ: ملک

تصرف کے اس اختیار کا نام ہے جس کو شریعت نے مستقل طور پر ثابت کیا ہو، نہ کہ نیابۃً؛ البتہ ابن نجیم نے مذکورہ تعریف پر نقد کرتے ہوئے ایک قید کا اضافہ فرمایا ہے کہ حق تصرف کے لئے کوئی چیز مانع نہ ہو، مثلاً مبیع پر مشتری کی ملکیت خریدنے کے بعد قبل القبض ثابت ہوتی ہے، البتہ فروخت نہیں کرسکتا ہے۔

فالملک قدرة یثبتها الشارع ابتداء علی التصرف۔ (فتح القدیر:۲۳۰/۶)

وینبغی أن یقال إلا لمانع، المبیع المنقول مملوک للمشتری ولا قدرة له علی بیعه قبل قبضه۔ (الأشباه والنظائر: ۳۳۹، مکتبه تزار مکه مکرمه)

ملک وہ شئ ہے جو کسی انسان کی مملوک ہو اور جس میں اسے خصوصی تصرف کا حق ہو خواہ اعیان کی قبیل سے ہو یا منافع کی۔

الملک ما ملکه الإنسان سواء کان أعیانا أو منافع أی أنه هو الشئ الذی یکون مملوکا للانسان بحیث یمکنه التصرف به علی وجه الاختصاص۔ (درر الحکام ماده:۱۲۵)

التعریفات میں ان الفاظ میں ملک کی تعریف مذکور ہے:

الملک اتصال شرعی بین الانسان وبین شیئ یکون مطلقا لتصرفه فیه وحاجزا عن تصرف غیره فیه۔ (التعریفات:۱۵۵)

ملک انسان اور شئ کے ایسے تعلق کا نام ہے جو مالک کو تصرف کی اجازت دے اور غیر کو تصرف سے روکے۔

آدمی مال ہے یا نہیں؟

اس موقع پر مال کی ایک تعریف بحر عن حاوی القدسی کے حوالے سے علامہ شامیؒ نے یہ نقل فرمائی ہے کہ:

المال اسم لغیر الآدمی خلق لمصالح الآدمی وأمکن إحرازه والتصرف فیه علی وجه الاختیار۔ (شامی:۱۰/۷)

آگے اس عبارت میں اس اعتراض کا جواب بھی ہے کہ 'غلام' باوجود آدمی ہونے کے مال سمجھا جاتا ہے، جب کہ یہاں مال کے لیے غیر آدمی ہونا ضروری قرار دیا ہے۔

صاحب بحر کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ غلام کو مال قرار دینا حقیقۃ نہیں ہے؛ کیونکہ مال میں مالک کو اتلاف اور اہلاک کا اختیار رہتا ہے، جب کہ غلام کے بارے میں آقا کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کو ہلاک یا قتل کرے، پس معلوم ہوا کہ غلام کو مال کہنا حقیقۃ نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ غلام سے متعلق 'مالِ حقیقی' کی نفی کرنے سے متفق نہیں، گویا علامہ شامیؒ غلام کو حقیقی مال سمجھتے ہیں اور آقا کو قتل و ہلاک کی عدم اجازت کے دو جواب دیتے ہیں (۱) مال میں انسان کو انتفاع کی اجازت ہے اور قتل و اہلاک انتفاع نہیں ہے۔لہٰذا اس کی عدم اجازت کی وجہ سے غلام کو مالیت سے خارج قرار دینا درست نہ ہوگا۔

(۲) ہر مال سے انتفاع اس کی شایانِ شان ہوگا، کسی مال سے انتفاع ہلاک وتلف سے ہوتا ہو تو اس کے معنی یہ نہیں کہ غلام والے مال سے ہلاک وتلف سے انتفاع کیا جائے؛ بلکہ شریعت نے تمام قسم کے اموال میں بلا وجہ تلف کو ممنوع قرار دیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ غلام میں باوجود آدمی ہونے کے مالیت کا معنی متحقق ہے، اس وجہ سے یہ تعریف بھی نامکمل ہونی چاہئے۔اس بارے میں احناف کے مسلک کو واضح کرتے ہوئے علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

أن العبد فيه معنين: معنى المالية ومعنى النفسية فيكون الواجب بدلا عن المالية والدليل على ترجيح معنى المالية صيرورته محلا قابلا للتصرفات كسائر الأموال وخروجه من أن يكون أهل للولايات التى اختصت به النفوس المحترمة على أنا نعتبر كلا الوصفين ۔ (المبسوط لسرخسی: ۳۰/۲۷، دارالمعرفة)

اور اس بحث میں بھی علامہ شامیؒ نے آخر میں فرمایا ہے کہ غلام کی مالیت سے متعلق مجاز کا دعوی -یعنی غلام کو مجازاً مال کہنا- درست نہیں، بلکہ اس میں مالیت کا معنی حقیقی ہے۔

ولا يخفى أن دعوى المجاز فى ذلك خلاف الأصل، فافهم۔ (شامی: ۷/۱۱)

فقہاء کی عبارات میں غلام کی مالیت کی نفی ہے اس کو اس عبارت کی روشنی میں سمجھنا چاہیے۔

فأما الآدمی خلق مالکا للمال وبین کونہ مالا وبین کونہ مالکا للمال منافاۃ وإلیہ أشار اللّٰہ تبارک وتعالی فی قولہ ھو الذی خلق لکم مافی الأرض جمیعا۔ (المبسوط لسرخسی: ۱۴۰/۸)

ھذا لأن الآدمی لیس بمال متقوم فی الأصل لأنہ خلق لیملک لا لیصیر مالا مملوکًا ولکن متی احرز علی قصد التمول صار مالا متقوما۔ (تبین الحقائق: ۳۶۱/۳، دار الکتاب العلمی)

آزاد کی مالیت

شریعت محمدیہ میں آزاد آدمی نہ مال ہے نہ اس کی بیع جائز ہے، البتہ کسی عارض (مالک حقیقی کی اطاعت وعبادت سے اعراض اور اسلام کے خلاف برسر پیکار رہنے کے سبب مالک حقیقی کے غلاموں کا غلام بنایا جاتا ہے۔اوراس) کی وجہ سے رقیت کے سبب تقوم اور احراز پایا جاتا ہے لہٰذا اس وقت بیع جائز ہے ورنہ آزاد کی بیع باطل ہے۔

الحر لیست بمال حقیقۃ إذ لا تستحق فیہ بحال وإنما تصیر مالا للضرورۃ و الحاجۃ عند استحقاق عینھا والانقاع بھا فعند عدم استحقاق عینھا لا ضرورۃ إلیھا۔ (تبیین الحقائق: ۵۵۲/۲، دار الکتاب العلمیۃ)

شرائع ماقبل میں آزاد مال تھا یا نہیں؟

آیت کریمہ: قالوا جزاؤہ من وجد فی رحلہ فھو جزاؤہ (سورۃ یوسف: ۷۵) کے پیش نظر شرح نقایہ میں علامہ قہستانیؒ نے اوران کے حوالہ سے علامہ شامیؒ وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ شریعتِ یعقوبؑ میں آزاد آدمی کو مال سمجھا جاتا تھا، اسی وجہ سے سارق کو مسروق مال سرقہ کے عوض غلام بنالیتا تھا۔

إن الحر کان مالا فی شریعۃ یعقوب علیہ وعلی نبینا الصلوۃ والسلام حتی استرق السارق کما فی شرح التاویلات۔ (شامی: ۱۱/۷)

مطلب في بيع المكره والموقوف

بیعِ مکرَہ اور موقوف کے احکام

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں دو باتیں بیان فرمائی ہیں: (۱) اولاً بیع کی تعریف میں صاحب کنز وغیرہ نے تراضی کی قید ذکر فرمائی ہے اس کے متعلق اعتراضات وجوابات کی وضاحت فرمائی ہے۔ (۲) بیع مکرہ وموقوف بیع صحیح کی قسم ہے یا نہیں؟

بیع مکرہ اور بیع موقوف کی تعریف۔

(۱) صاحب کنز کی ذکر کردہ تعریف:

هومبادلة المال بالمال بالتراضی۔ (کنزالدقائق: ۲۴۸/۲)

(۲) صاحب بنایہ علامہ عینی نے بھی مذکورہ تعریف کی تائید کی ہے چنانچہ رقمطراز ہیں:

وهوفی اللغة عبارة عن تمليک المال بالمال وکذا فی الشرع لکن زيد فيه قيد التراضی فقيل هو فی الشرع عبارة عن مبادلة المال بالمال علی وجه التراضی۔ (البناية: ۳/۸)

(۳) صاحب کفایہ نے بھی مبادلۃ المال بالمال علی وجہ التراضی کے الفاظ سے بیع کی تعریف کی ہے۔

بیع کی تعریف میں لفظ تراضی کی زیادتی پر اعتراض:

علامہ شامیؒ بیان فرماتے ہیں کہ بیع کی تعریف میں لفظ 'تراضی' کی زیادتی پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بیعِ مکرہ، بیعِ فضولی، بیعِ موقوف وغیرہ اقسام مذکورہ تعریف سے خارج ہوجاتی ہیں، حالانکہ تعریف میں مذکور لفظ 'بیع' جمیع اقسام: فاسد وغیر فاسد وغیرہ کو شامل ہے، لہٰذا لفظ تراضی کی زیادتی مناسب نہیں ہے۔

اس پر شرح النقایہ میں لفظ 'تراضی' کی زیادتی کو صحیح قرار دیتے ہوئے مذکورہ اعتراض کا تطبیقی یہ جواب دیا ہے کہ: دراصل صاحبِ کنز وغیرہ نے نفسِ بیع کی تعریف نہیں بیان کی ہے، بلکہ 'بیع نافذ' کی تعریف بیان کی ہے، لہٰذا جن حضرات نے نفس بیع کی

تعریف بیان کی ہے، ان حضرات نے لفظ تراضی کے ذکرکوترک کردیا ہے اور جن فقہاء نے لفظ تراضی کوذکرکیا ہے ان کا مقصد بیع نافذ کی تعریف بیان کرنا ہے۔

وأورد علیه أنه یخرج بیع المکره مع أنه منعقد وأجاب فی شرح النقایة بأن من ذکره أراد تعریف البیع النافذ ومن ترکه أراد الأعم۔ (شامی:۱۲/۷)

تراضی کی قید کے متعلق ابن ہمام اور علامہ شامی کی رائے

علامہ شامی اس نزاع میں ابن ہمام کی رائے کو پسند فرماتے ہیں، چنانچہ فتح القدیر کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ: عاقدین کی رضامندی وعدم رضامندی انعقادِ بیع پر مؤثرنہیں ہے، البتہ حکمِ بیع (مشتری کی مبیع پر ملکیت وتصرف۔ بائع کا ثمن پر استحقاق) پر مؤثر ہے۔

إن حقیقة التراضی لیس جزء مفهوم البیع الشرعی بل شرط ثبوت حکمه شرعا۔ (شامی:۱۴/۷، فتح القدیر:۲۳۰/۶)

اور آگے اس کی تائید میں رقمطراز ہیں کہ اگر لفظ تراضی کو بیع کی تعریف میں صحیح قرار دیا جائے تو بیع مکرہ عدمِ رضا کے سبب بیع کی تعریف سے خارج ہوگی اور بیع مکرہ بیع باطل ہوگی، حالانکہ فقہاءِ احناف نے بیع مکرہ کو بیع فاسد قرار دیا ہے نہ کہ باطل اور بیع فاسد بیع تو ہے، البتہ اس کا حکم یعنی بائع ومشتری کی ثمن ومبیع پر ملکیت کا ثبوت، قبضہ پر موقوف ہے۔

علامہ شامیؒ بیع کی تعریف میں لفظ تراضی کے ذکرکو مناسب نہیں گردانتے، بلکہ ان کے بقول لفظ تراضی کے ذکر سے تعریف جامع و مانع باقی نہیں رہتی ہے، اس لئے کہ صاحبِ کنز کی ذکرکردہ تعریف اگر کامل بیع کی ہے تو بیعِ مکرہ وغیرہ کے خارج ہونے کی وجہ تعریف جامع نہیں رہتی اور بیعِ صحیح کی تعریف مقصود ہے تو بہت سی بیوع فاسدہ کے داخل ہونے کے سبب مانع نہیں رہتی ہے، کیوں کہ مبادلۃ مع التراضی کے باوجود دیگر اسباب سے بیع فاسد ہوتی ہے۔

نیز علامہ شامی دوسری جگہ رقمطراز ہیں کہ تراضی کی قید اتفاقی ہے، احترازی نہیں ہے، نیز عاقدین کی رضامندی انعقادِ بیع میں مؤثر نہیں ہے بلکہ حکم بیع میں مؤثر ہے۔

اور شامیؒ نے اس مقام پر صاحب تنویر الابصار کی عبارت کو زیادہ پسندیدہ قرار دیا ہے، جس میں انہوں نے تراضی کو بیع کی تعریف میں قید احترازی نہیں؛ بلکہ 'ایجاب' کی صفت کے طور پر ذکر کیا ہے۔

أي لأنه لوكا جزء مفهومه شرعا لزم أن يكون بيع المكره باطلا وليس كذلك بل هو فاسد كما علمت وأنت خبير بأن التعريف شامل للفاسد بسائر أنواعه كما ذكره فى النهر لأنه بيع حقيقه وإن توقف حكمه على القبض فالتقييد بالتراضى لإخراج بيع الفاسد وهو بيع المكره غير مرضى لأنه إذا كان المراد تعريف مطلق البيع يكون غير جامع لخروج هذا منه وإن أريد تعريف البيع الصحيح فليس بمانع لدخول أكثر البياعات الفاسدة، فتنبه۔ (شامی: ۱۲/۷)

إن قول الكنز البيع مبادلة المال بالمال بالتراضى غير مرضى لأنه يخرج بيع المكره مع أنه داخل وأجيب عنه بما ذكره الشارح بأنه قيد به اقتداءً بالآية أى لا للاحتراز..... بل التراضى شرط لثبوت حكمه شرعا وهو الملك كما قدمناه عن الفتح وإن أراد بالشرعى عن الخالى عن الفساد فالتقييد بالتراضى لايخرج بقية البيوع الفاسدة بل التعريف شامل لها، ثم لايخفى أن هذا كله إنما يتأتى فى عبارة الكنز حيث جعلها التراضى قيدا فى التعريف، أما قول المصنف الدال على التراضى فلا، لكونه ذكره صفة للإيجاب فهو بيان للواقع فإن الأصل فيه أن يكون دليلا على الرضا، ولكن لايلزم منه وجود الرضا حقيقة فلا يخرج به بيع المكره، تامل۔ (شامی: ۱۹/۷)

(۲) مطلب کی دوسری شق بیع موقوف اور مکرہ بیع صحیح ہے یا نہیں؟ اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

صاحبِ نقایہ نے تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ جو لوگ تراضی کی قید لگاتے ہیں ان کا مقصد بیع نافذ کی تعریف کرنا ہے اور جن مصنفین نے یہ قید نہیں لگائی وہ عام بیع (نافذ، غیر نافذ) کی تعریف کرتے ہیں، چوں کہ اقسامِ بیع میں نافذ بمقابل موقوف (بیع فضولی) کے

ہوتا ہے، اس لئے شارح نقایہ کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ تراضی کی قید نافذ کو شامل کرنے اور موقوف (بیع فضولی) کو خارج کرنے کے لئے ہے، یہاں یہ بھی ذہن نشین رہے کہ فقہاء کے یہاں بیع موقوف (فضولی) بیع صحیح سمجھی جاتی ہے۔

اور چونکہ تراضی کی قید کا اصل مقصد وفائدہ بیع مکرہ کو خارج کرنا ہے اور صاحب نقایہ کی عبارت میں تراضی کی قید کا فائدہ 'نافذ' کے لفظ سے ذکر کیا گیا ہے، جس سے موقوف بمعنی فضولی کا خارج ہونا تو سمجھ میں آتا ہے، بیع مکرہ فاسد کا خارج ہونا اس سے سمجھ میں نہیں آتا، اس لیے صاحب بحر نے شارح نقایہ پر اعتراض کیا ہے کہ تراضی کی قید سے بیع مکرہ جو فاسد وموقوف ہوتی ہے اس کو خارج کرنا بھی مقصود ہے، اس لئے اس قید کے ثمرہ کے طور پر فقط بیع نافذ کے الفاظ کافی نہیں؛ کیوں کہ اس سے تو فقط موقوف (فضولی) کا ہی اخراج سمجھ میں آتا ہے۔

بحر کی عبارت کا خلاصہ یہ ہوا کہ موقوف (فضولی) اور مکرہ (فاسد موقوف) الگ الگ ہیں اور نافذ سے فقط ایک معنی مستفاد ہوتا ہے لہٰذا یہ لفظ درست نہیں۔

اس پر علامہ شامیؒ نے استدراک کیا ہے کہ فقہاء کے یہاں بیع موقوف بہ معنی فضولی؛ صحیح کی قسم ہے اور موقوف ہونے کی حیثیت سے مکرَہ کو بھی صحیح مان لیں تو دونوں موقوف بیع یکساں ہوگی، اور اس طرح تراضی کی قید کا ثمرہ نافذ کے الفاظ سے ذکر کرنا درست ہوگا، مگر چوں کہ اس استدراک کا مطلب یہ تھا کہ بیع مکرہ کو صحیح کہا جائے اور یہ درست نہیں، اس لئے پھر اس پر استدراک کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بیع مکرہ کو فقہاء نے فاسد قرار دیا ہے، اور اسی وجہ سے اس میں عندالقبض ملک ثابت ہوتی ہے۔ اس مقام پر علامہ شامی نے اپنی بات کو مؤکد کرنے کے لیے منار اور اس کی شرح کی عبارت بھی پیش فرمائی ہے کہ تراضی شرائطِ نفاذ میں سے ہے، لہٰذا اس کے معدوم ہونے سے بیع مکرہ فاسد ہوگی، البتہ اجازت ملنے اور رضامندی سے چونکہ وجہِ فساد ختم ہوگی؛ لہٰذا عقد صحیح

ہو جائے گا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ اجازت پر فقط صحت موقوف ہے، انعقاد موقوف نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ عاقدین کی اجازت پر موقوف بیع دو قسم پر مشتمل ہے۔

(۱) موقوف صحیح (۲) موقوف فاسد۔

(۱) موقوف صحیح، جیسے کہ صبی مجبور اور غلام کا عقد۔

(۲) موقوف فاسد جیسے بیع مکرہ۔

لہٰذا بیع موقوف خواہ صحیح ہو یا فاسد منعقد تو ہو جاتی ہے، البتہ اس کا حکم یعنی قبضہ کرنے سے ملکیت کا ثبوت موقوف رہتا ہے، لہٰذا تراضی جب شرائط نفاذ (بقول علامہ شامی شرائط صحت) میں سے ہے تو بیع کی تعریف میں اس کا ذکر کرنا درست نہ ہوگا۔

مطلب في بيع المكره والموقوف

وأورد عليه أنه يخرج بيع المكره مع أنه منعقد، وأجاب في شرح النقاية بأن من ذكره أراد تعريف البيع النافذ، ومن تركه أراد الأعم، واعترضه في البحر بأن بيع المكره فاسد موقوف لا موقوف فقط كبيع الفضولي كما يفهم من كلام شارح النقاية. قلت: لكن قدمنا أن الموقوف من قسم الصحيح، ومقتضاه أن بيع المكره كذلك لكن صرحوا في كتاب الإكراه أنه يثبت به الملك عند القبض للفساد، فهو صريح في أنه فاسد وإن خالف بقية العقود الفاسدة في أربع صور سيذكرها المصنف هناك وأفاد في المنار وشرحه أنه ينعقد فاسدا لعدم الرضا الذي هو شرط النفاذ، وأنه بالإجازة يصح ويزول الفساد، وبه علم أن الموقوف على الإجازة صحته، فصح كونه فاسدا موقوفا، وظهر أن الموقوف منه فاسد كبيع المكره، ومنه صحيح كبيع عبد أو صبي محجورين، وأمثلته كثيرة ستأتي في باب بيع الفضولي. والحاصل أن الموقوف مطلقا بيع حقيقة، والفاسد بيع أيضا وإن توقف حكمه، وهو الملك على القبض، فلا يناسب ذكر التراضي في التعريف؛ ولذا قال: في الفتح: إن التراضي ليس جزء مفهوم البيع الشرعي، بل شرط ثبوت حكمه شرعا. اهـ.

أي لأنه لو كان جزء مفهومه شرعا لزم أن يكون بيع المكره باطلا، وليس

كذلك، بل هو فاسد كما علمت. وأنت خبير بأن التعريف شامل للفاسد بسائر أنواعه كما ذكره في النهر؛ لأنه بيع حقيقة، وإن توقف حكمه على القبض، فالتقييد بالتراضي لإخراج بعض الفاسد، وهو بيع المكره غير مرضي؛ لأنه إذا كان المراد تعريف مطلق البيع يكون غير جامع لخروج هذا منه، وإن أريد تعريف البيع الصحيح فليس بمانع لدخول أكثر البياعات الفاسدة فيه (شامی: ۷/۱۲)

مطلب شرائط البيع أنواع أربعة

شرائط بیع کی چار اقسام

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے بحر کے حوالہ سے بیع کے شرائط کو تفصیلاً بیان فرمایا ہے، اولاً شرائط بیع کو چار انواع پر تقسیم کیا ہے، بعد ازاں ہر ایک نوع کو تفصیلاً بیان کیا ہے۔

عقد بیع میں چار انواع کی شرائط ہوتی ہیں: (۱) شرائط انعقاد (۲) شرائط نفاذ (۳) شرائط صحت (۴) شرائط لزوم۔

عقد بیع میں مذکورہ شرائط کا اعتبار اس وجہ سے کیا جاتا ہے کہ عقد کے بعد عاقدین کے مابین کسی قسم کا نزاع باقی نہ رہے، دجل وفریب حتی الامکان ختم کیا جائے، جہالت پر مبنی خطرات سے نجات حاصل ہو۔ (الفقہ الاسلامی ۴/ ۱۲۲)

شرائط انعقاد:

(۱) شرائط انعقاد: یعنی وہ شرائط جن کے معدوم ہونے سے عقد باطل ہوتا ہے۔

شرائط انعقاد چار قسم پر منقسم ہیں: (۱) عاقد میں پائی جانے والی شرائط (۲) نفس عقد کے متعلق شروط (۳) مکان بیع کے متعلق شرط (۴) معقود علیہ میں پائی جانے والی شرطیں۔

(۱) عاقد میں پائی جانے والی شرطیں: وہ شرائط جن کا عاقدین میں پایا جانا ضروری ہے، دو ہیں: (1) عاقد عاقل ہو، یعنی باتمیز وصاحب رشد ہو، لہٰذا مجنون اور صبی

غیر متمیز کی بیع منعقد نہ ہوگی۔

(2) عاقدین متعدد ہو، چنانچہ ایک ہی شخص جانبین کا وکیل ہو تو عقد بیع منعقد نہیں ہوگا، ہاں! اگر باپ، وصی اور قاضی، ہو تو باوجود تنہا ہونے کے عقد صحیح ہے، اسی طرح جانبین کا قاصد کرے تو تنہا ہونے کے باوجود عقد درست ہوگا اور اسی طرح آقا کے حکم سے غلام اپنے آپ کو آقا سے خریدنے کا عقد کرنے کی صورت میں بھی ایک آدمی کافی ہے۔

صحت انعقاد کے لئے عاقد کا بالغ ہونا، آزاد ہونا، مسلمان ہونا، قادر الکلام، صاف گو ہونا شرط نہیں ہے۔

لہٰذا صبی متمیز اور غلام اپنے لئے کسی چیز کی خرید و فروخت کرے تو وہ عقد ولی اور آقا کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور کسی دوسرے شخص کے لئے عقد کرے تو نافذ ہوگا۔

(۲) نفس عقد کے متعلق دو شرطیں ہیں:

(1) قبول ایجاب کے موافق ہو۔ یعنی جنس مبیع، قدرِ مبیع اور اوصافِ مبیع، اسی طرح جنس ثمن اور مقدار میں قبول کا ایجاب کے موافق ہونا ضروری ہے، لہٰذا جن اشیاء کا ایجاب کیا گیا ہو اس کے خلاف کسی دوسری شئی کا قبول یا بعض کا قبول کیا جائے تو بیع منعقد نہ ہوگی، البتہ شفعہ میں اس کی گنجائش ہے، مثلاً اگر کوئی شخص غلام اور زمین کو فروخت کرتا ہے، اور شفیع صرف زمین میں حقِ شفعہ کے سبب زمین کا مطالبہ کرے تو درست ہے۔

(2) ایجاب و قبول صیغہ ماضی کے ذریعہ ہو۔

علامہ شامیؒ نے ایجاب و قبول کے الفاظ کے تحت بحث کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ صیغۂ مضارع اگر کسی جگہ حال کے لئے استعمال ہوتا ہو یا قرینہ سے حال کے لئے ہونا معلوم ہوتا ہو تو بیع منعقد ہوگی، اور اگر مضارع کے صیغہ پر سین یا سوف داخل ہو تو

وعدۂ عقد ہوگا۔ (شامی: ۷/ ۲۴)

دررالحکام میں مادہ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ میں نیز فقہ البیوع میں مفتی تقی صاحب دامت برکاتہم نے تفصیلی بحث کے بعد بیان فرمایا ہے کہ غیر عربی میں جہاں کا جو عرف ہوگا، اس کے مطابق ایجاب وقبول ہوگا نیز عربی میں صیغۂ مضارع سے اگر ماضی مراد ہو تو بھی عقد منعقد ہو جائے گا۔

(المادة ١٦٨) الإيجاب والقبول في البيع عبارة عن كل لفظين مستعملين لإنشاء البيع في عرف البلد والقوم۔ (درر الحكام شرح مجلة الأحكام: ١/ ١١٧)

إذا كانت صيغة المضارع تستعمل في عرف بلد للحال وغير محتملة لإرادة الاستقبال كما هو الحال عند أهل خوارزم فالبيع ينعقد بلا نية...الخ (درر الحكام شرح مجلة الأحكام: ١/ ١٢٠)

أمّا فى اللّغات الأخرى الّتى أفردت فيها صيغةُ الحال عن صيغة الاستقبال، واستُعملت لإنشاء العقود، كما في الأرديّة، والفارسيّة، والانكليزيّة، فلا يجب أن يكون الإيجابُ والقبول بلفظ الماضي، بل يجوزُ أن يكونا بصيغة الحال....

وبما أنّ صيغةَ العقد تختلف باختلاف اللغات، فإن مجلّةَ الأحكام العدليّة لم تُقيِّدهما بصيغة مخصوصة، ونصّت في المادة ١٦٨ أنّ "الإيجاب والقبول في البيع عبارةٌ عن كلّ لفظين مستعمَلين لإنشاء البيع في عُرف البلد والقوم۔" (فقه البيوع: ١/ ٣٤، ٣٥)

(۳) مکان بیع کے متعلق شرط: (1) عاقدین کی مجلس کا متحد ہونا۔

اتحاد مکان کی مذکورہ شرط کے متعلق بزازیہ میں ہے کہ دونوں دور ہو؛ مگر ایک دوسرے کو دیکھ سکتے ہوں تو اتحاد مجلس کے منافی نہیں ہے، اسی طرح صاحب مجمع الانہر اور النہر الفائق نے لکھا ہے کہ دونوں دور ہو، مگر ایجاب اور قبول میں التباس نہ پایا جائے تو یہ اتحاد مجلس کے منافی نہیں ہے۔

قال الشيخ: وقد تقرر أي: في أمثال هذه الصور إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا۔ (النهر الفائق ٣/ ٣٣٥)

خلاصہ یہ ہے کہ عاقدین کا ایک دوسرے کو دیکھنا ضروری نہیں ہے، بلکہ ایک دوسرے کی بات اس طرح سن سکے کہ کوئی التباس واشتباہ نہ ہو اتحاد مجلس کے لئے کافی ہے

فون اور جدید آلات کی وساطت سے عقدِ بیع:

اسی سے موجودہ زمانے میں فون وغیرہ کے ذریعہ ہونے والے عقود کا مسئلہ سمجھا جا سکتا ہے۔ چنانچہ فقہ البیوع میں ہے:

فون اور آلات لاسلکی جس میں عاقدین ایک دوسرے کو دیکھتے نہیں ہیں، البتہ بلا اشتباہ ایک دوسرے کی آواز سن سکتے ہیں، ان آلات سے عقد بیع گویا ایسا ہی ہے جیسا کہ مشافہۃً عقد ہو رہا ہو؛ اس لئے کہ عقد میں عاقدین کا ایک دوسرے کو دیکھنا ضروری نہیں۔ ایسے آلات کے ذریعہ وہ عقود درست ہوں گے جن میں مجلس عقد میں عاقدین کا معقود علیہ پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، اور جن عقود میں عاقدین کا معقود علیہ پر قبضہ کرنا شرط ہے، مثلاً بیعِ صرف تو یہ عقد آلات لاسلکی اور ٹیلی فون پر درست نہ ہوگا، البتہ اگر دونوں جانب ہر ایک کا وکیل ہو جو معقود علیہ پر قبضہ کرے یا عقد بذریعہ بنک ہو اور بنک میں دونوں کا اکاؤنٹ ہو، جس میں ثمنین ٹرانسفر کر دیے جائیں تو درست ہے، ورنہ ٹیلی فون پر کی گئی گفتگو بیع کا وعدہ یا معقود علیہ کی قیمت مقرر کرنا سمجھا جائے گا۔ (فقہ البیوع: ۱/۴۰)

(۴) **معقود علیہ میں پائی جانے والی شرائط:** (1) معقود علیہ (مبیع) موجود ہو، پس جو چیز معدوم ہو یا معرض خطر میں (یعنی معدوم ہونے کے خطرات سے دوچار) ہو، اس کی بیع صحیح نہ ہوگی، مثلاً حمل کی بیع، تھنوں میں دودھ کی بیع، درخت پر پھل آنے سے پہلے پھل کی بیع، اسی طرح اشارہ سے کہا جائے اس غلام کی بیع اور وہ باندی ہو۔

(2) معقود علیہ کا مال ہونا (مال کی تعریف گزر چکی)۔ لہٰذا آزاد، مدبر، ام ولد، مکاتب معتق البعض، مردار اور خون کی بیع منعقد نہ ہوگی، اسی طرح مسلمان کے حق میں خمر اور خنزیر کی بیع منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ سب اشیاء مال نہیں ہیں۔

(3) مبیع کا متقوم ہونا: لہٰذا روٹی کے ٹکڑے جیسے حقیر چیز کی بیع منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ جوازِ بیع کے لئے جو قیمت شرط ہے اس کی ادنی مقدار ایک پیسہ کے بقدر مالیت ہونا ہے۔

(4) معقود علیہ مملوک ہو۔ اس سے مراد یہ کہ معقود علیہ طبعاً کسی کی ملک ہو، لہٰذا جو چیز کسی کی ملکیت نہ ہو، اس کی بیع منعقد نہ ہوگی، مثلاً کھڑی گھاس، اگر چہ آدمی کی مملوکہ زمین میں ہو، اسی طرح کنواں اور نہر کا پانی، لکڑیاں جھاڑ جھنکاڑ اور احراز سے پہلے شکار کا جانور۔

(5) بائع معقود علیہ کا مالک ہو۔ لہٰذا عقد کے وقت بائع جس چیز کا مالک نہ ہو اس کی بیع منعقد نہ ہوگی؛ اگر چہ عقد کے بعد وہ اس کا مالک ہوجائے، ہاں! بیع سلم مذکورہ شرط سے مستثنی ہے۔ اسی طرح اگر غاصب شئ مغصوب کو بیچ دے اور پھر قیمت کا ضمان ادا کر دے تو بیع درست ہوجائے گی، اسی طرح فضولی کی بیع منعقد ہوگی؛ البتہ مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی، اور وکیل کی بیع نافذ ہوگی۔

(6) مبیع مقدور التسلیم ہو، یعنی عقد کے وقت بائع مشتری کو مبیع سپرد کرنے پر قادر ہو، لہٰذا اگر بائع مبیع کی سپردگی پر قادر نہیں ہو- اگر چہ وہ اس کا مالک ہو- تو بیع منعقد نہ ہوگی، مثلاً بھاگے ہوئے غلام کی بیع، ہوا میں اڑنے والے پرندہ کی بیع، سمندر یا ذاتی تالاب میں تیرتی ہوئی مچھلی کی بیع۔

صاحب بحر نے انعقادِ عقد کے لیے مذکورہ گیارہ شرائط بیان کی ہیں؛ عاقد سے متعلق دو (۲) شرطیں۔ نفس عقد کی دو: (۲) شرطیں۔ مکان عقد کی ایک (۱) شرط۔ اور معقود علیہ کی چھ (٦) شرائط۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ شرائطِ انعقاد نو (۹) ہیں۔ جس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ رافعی فرماتے ہیں کہ مال کی شرط سے وجود کو مستلزم ہے۔ اسی طرح بائع ملکیت

کی شرط، شرطِ رابع مملوک فی نفسہ کو مستلزم ہے، اس لیے یہ دونوں شرطیں خارج ہو جائیں گی۔ پھر علامہ رافعی رقمطراز ہیں کہ متقوم کی شرط مال کو مستلزم ہے، پس مال کی شرط بھی خارج ہو سکتی ہے، اس طرح شرائط انعقاد آٹھ ہو جائیں گی۔

(۲) شرائط نفاذ

اس کا مقابل موقوف ہے۔ شرائط نفاذ میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو عقد بیع موقوف ہوگا، اور بلا اجازت مالک ملکیت منتقل نہ ہوگی۔

شرائط نفاذ دو ہیں:

(۱) ملک (۲) ولایت۔

ملک یعنی مبیع پر بائع کی ملکیت ہو اور اپنے ارادہ کے مطابق تصرف کر سکتا ہو۔ اور مبیع میں غیر کا حق نہ ہو۔

اور ولایت وہ اختیار ہے جس کی وجہ سے عقد طے اور نافذ ہوتا ہے، مالک کو اپنی مملوک شئ پر ملک کے سبب ولایت حاصل ہوتی ہی ہے، الا یہ کہ کسی شرعی سبب سے حجر ہو۔ جب کہ غیر مالک کو ولایت دو طریقہ سے حاصل ہوتی ہے۔ (الف) مالک کا کسی کو وکیل بنانا۔ (ب) شریعت کی جانب سے کسی کو نائب بنانا۔ مثلاً مجنون اور صبی کا باپ، پھر باپ کا وصی، پھر دادا اور اسکا وصی پھر قاضی اور اس کا وصی ہوں گے۔

وأما الثاني: وهو شرائط النفاذ فاثنان: الملك أو الولاية، وأن لا يكون في البيع حق لغير البائع فلم ينعقد بيع الفضولي عندنا، أما شراؤه فنافذ.

قلت: أي لم ينعقد إذا باعه لأجل نفسه لا لأجل مالكه، لكنه على الرواية الضعيفة. والصحيح انعقاده موقوفا كما سيأتي في بابه.

والولاية إما بإنابة المالك كالوكالة، والشارع كولاية الأب ثم وصيه ثم الجد ثم وصيه ثم القاضي ثم وصيه، ولا ينفذ بيع مرهون ومستأجر، وللمشتري فسخه إن لم يعلم لا لمرتهن ومستأجر.

علامہ شامی مذکورہ شرائط کو بحر الرائق کے حوالہ سے یہاں ذکر فرمارہے

ہیں، اور اس مقام پر انہوں نے عبارت یوں نقل فرمائی ہے:

فلم ینعقد بیع الفضولی عندنا أما شراءہ فنافذ.

اس عبارت کے متعلق تقریرات رافعی میں ہے کہ بحر کی صحیح عبارت فلم ینفذ بیع الفضولی ہے۔ اور سیاق وسباق اسی کا تقاضا کرتا ہے، چوں کہ آگے لکھا ہے کہ أما شراءہ فنافذ۔

مگر علامہ شامیؒ نے **لم ینعقد** کو بحر کا کلام مانتے ہوئے **قلت** سے آگے اپنی رائے تحریر فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ فضولی کی بیع کی دو صورتیں ہیں: بیع الفضولی لأجل نفسہ۔ بیع الفضولی لأجل مالکہ۔

دوسری صورت کی بیع کے موقوف ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ اول صورت کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

(۱) احناف کی ضعیف روایت یہ ہے کہ **بیع الفضولی لأجل نفسہ** منعقد ہی نہ ہوگی اور باطل ہوگی۔ (۲) صحیح روایت یہ کہ اس صورت میں بھی بیع منعقد تو ہوگی مگر موقوف رہے گی۔ علامہ شامیؒ نے بحر الرائق کے حاشیہ 'منحۃ الخالق' میں بھی یہی بات تحریر فرمائی ہے، ملاحظہ ہو:

(قولہ وأن یکون ملك البائع فیما یبیعه لنفسه) قال الرملي هذا علی الروایة الضعیفة في بیع الفضولي أنه إذا باعه لنفسه یکون باطلا والصحیح خلافه و سیأتي تحقیق ذلك في محله إن شاء الله تعالی تأمل، وأنت علی علم بأن تعریفه یعم النافذ والموقوف اهـ (منحة علی البحر الرائق ۵/۴۳۳)

(قوله فلم ینعقد بیع الفضولي عندنا) صوابه فلم ینفذ إلا أن یرید بیع الفضولي لنفسه، فإنه باطل لکن قد علمت مما قدمناه عن الرملي أنه علی الروایة الضعیفة والصحیح خلافها۔ (البحر الرائق ۵/۵۳۵)

مذکور تفصیل سے معلوم ہوا کہ بحر کے حوالے سے علامہ شامیؒ نے شرائط انعقاد میں جو ایک شرط **کون الملك للبائع فیما بیعه لنفسه** ذکر کی ہے، وہ روایت ضعیفہ ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مبیع کا فی نفسہ مملوک ہونا شرطِ انعقاد ہے اور بائع کی ملکیت میں ہونا شرطِ نفاذ ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مقام پر کماسیائی فی بابہ سے بیع الفضولی کے باب کا حوالہ دیا ہے، اور وہاں وضاحت فرمائی ہے کہ صاحب بحر کو یہ غلط فہمی بدائع سے ہوئی ہے، اور اس کے بعد بدائع کی عبارت کا ایک اور معنی ذکر فرمایا ہے، جس سے بدائع کی عبارت بھی اپنی جگہ درست رہتی ہے اور یہ مسئلہ بھی روایت صحیحہ کی بنیاد پر باقی رہتا ہے۔ تفصیل ردالمحتار (۷ / ۳۱۳-۳۱۴) پر ملاحظہ ہو۔

مالک اگر کسی سببِ شرعی کے سبب سے مجور ہو جیسے: صبی یا مجنون ہونے کے سبب یا شیءِ مملوک میں غیر کا حق متعلق ہو تو مالک کو باوجود ملکیت کے حق تصرف (ولایت) حاصل نہ ہوگا اور اس کی بیع موقوف ہوگی، چنانچہ راہن رہن پر دی ہوئی اپنی چیز اور موجر اجرت پر دی ہوئی اپنی چیز کو فروخت کرے تو یہ بیع صاحبِ حق یعنی مرتہن اور اور مستاجر کی اجازت پر موقوف ہوگی، نیز مشتری کو اس مبیع کے متعلق مرہون اور مستأجرہ ہونے کا علم نہ ہو تو خیارِ فسخ حاصل ہوگا۔ البتہ مرتہن اور مستاجر کو اس بیع کو فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیوں کہ وہ اس چیز کے مالک نہیں، اور مالک نے اپنے مملوکہ چیز بیچی ہے۔

(۳) شرائط صحت

وہ شرائط جن کے مفقود ہونے سے عقد، منعقد ہونے کے باوجود فاسد ہوتا ہے، البتہ وجہِ فساد کو ختم کیا جائے یا اس کی تصحیح کی جائے تو عقد درست ہو جائے گا۔ بحر کے حوالے سے علامہ شامی نے کل ۲۵ شرائط صحت بیان فرمائی ہیں۔ ۱۱، سابق میں مذکور شرائطِ انعقاد اور ۱۴ شرائطِ صحت۔

شرائطِ صحت دو قسم پر منقسم ہیں:

(۱) شرائط عامہ: جن کا پایا جانا تمام قسم کے عقود میں صحتِ عقد کیلیے ضروری ہے۔

(۲) شرائط خاصہ۔ یہ وہ شرائط ہیں جو بعض خاص عقود کی صحت کے لیے ضروری ہیں۔ دیگر عقود میں ان کا پایا جانا ضروری نہیں یا متصور نہیں۔

شرائط عامہ:

شرائط عامہ کل سترہ ہیں، شرائط انعقاد میں مذکور گیارہ (۱۱) شرائط کا شمار بھی یہاں صحت کی شرائطِ عامہ میں ہوں گی، اس لئے کہ جو عقد منعقد نہ ہوگا وہ صحیح نہیں ہوسکتا۔ جب کہ مزید ۶ شرائط عامہ اور ہیں۔

(۱۲/۱) بیع مؤقت نہ ہو: یعنی بیع کو کسی وقت کے ساتھ مؤقت نہ کیا ہو۔ بیع کا تقاضہ ہے کہ بیع کے بعد بدلین میں ملکیت دائمی طور پر منتقل ہوجائے۔

(۱۳/ ۲) مبیع کی مقدار و جنس معلوم اور متعین ہو، چنانچہ مبیع کی ایسی جہالت جو مفضی الی المنازعہ ہو، عقد کو فاسد کرتی ہے۔ لہٰذا بکریوں کے ریوڑ میں سے غیر متعین بکری کی بیع درست نہ ہوگی۔

(۱۴/ ۳) ثمن باعتبار جنس و قدر کے متعین اور معلوم ہو، چنانچہ ثمن کی ایسی جہالت جو مفضی الی المنازعہ ہو، مفسدِ عقد ہے، لہٰذا کسی چیز کو غیر متعین قیمت میں بیچنا مثلاً: یوں کہنا کہ اس چیز کی جو قیمت ہو اس کے عوض فروخت کیا یا فلاں شخص جو قیمت متعین کرے، یہ درست نہیں۔

(۱۵/ ۴) بیع میں کوئی شرطِ مفسد نہ ہو، یعنی ایسی شرط جس کی وجہ سے عاقدین میں سے کسی کا فائدہ ہو، یا مبیع کا فائدہ ہو (اگر مبیع اہل استحقاق ہو) یا عقد میں ایسی شرط ہو، جس کے متعلق نہ نص وارد ہوئی ہو نہ وہ مقتضاء عقد کے موافق و ملائم ہو اور نہ ہی لوگوں کا عرف اس پر جاری ہو۔

(۱۶/ ۵) عاقدین کا راضی ہونا، لہٰذا مکرہ کی خرید و فروخت فاسد موقوف ہے۔

(۱۷/۶) بیع سے کوئی فائدہ ہو۔ پس ایسی بیع جس میں عاقدین کا نفع نہ ہو،

درست نہیں؛اس کی مثال علامہ شامی نے بیع کی تعریف کے تحت یہ ذکر فرمائی ہے کہ: ہم جنس وہم قدر درہم کی بیع اس کے مثل سے کرنا۔

شرائط خاصہ

(۱۸/۱)ادھار بیع میں اجل کا متعین ہونا۔

(۱۹/۲) منقولی چیز اور دین کی بیع میں بائع کا قبضہ ہونا ۔ چنانچہ منقولی چیز کو فروخت کرنا قبضہ کئے بغیر درست نہ ہوگا،مثلاً زید عمر سے کسی منقولی چیز کو خریدے اور قبضہ کرنے سے پہلے خالد کو بیچے تو درست نہ ہوگا۔اسی طرح دین کی بیع قبضہ سے قبل بائع کے علاوہ سے درست نہیں،اور بیع سلم میں مسلم فیہ کو قبضہ سے پہلے آگے بیچنا درست نہیں ہے۔

(۲۰/۳)زبانی طور پر عقد کیا جائے تو بدل (مبیع اور ثمن) کا متعین کرنا۔لہٰذا اگر مبیع کی مقدار یا ثمن بیان نہیں کئے تو عقد فاسد ہوگا،البتہ قبضہ کرنے سے فساد ختم ہوجائے گا

(۲۱/۴)اموال ربویہ مثلاً سونا چاندی کرنسی نوٹ وغیرہ میں بدلین کا برابر ہونا

(۲۲/۵)ربو کا شبہ نہ ہو۔

(۲۳/۶)بیع سلم میں شرائط سلم کا پایا جانا۔

(۲۴/۷)بیع صرف میں عاقدین کے علاحدہ ہونے سے پہلے معقود علیہ پر قبضہ کرنا۔

(۲۵/۸)بیوع امانت (مرابحہ،تولیہ،وضیعہ،اشراک) میں ثمن اول معلوم ہو۔

شرائطِ لزوم:

شرائطِ انعقاد،شرائطِ نفاذ،شرائطِ صحت کل ۳۸ شرائط کے ساتھ،عقد کا ہر قسم کے خیار سے خالی ہونا،یعنی خیار رؤیت،خیارِ عیب،خیارِ مغبون،خیارِ تغریر،خیارِ شرط،خیارِ نقد، خیارِ تعیین سے خالی ہونا۔

ہم نے تیسیر وتجمیع کی غرض سے تمام شرائط کو ایک ترتیب سے جمع کردیا ہے۔

شرائط بیع

(۱) شرائط انعقاد (۲) شرائط نفاذ (۳) شرائط صحت (۴) شرائط لزوم۔

شرائط انعقاد۔

عاقد کے متعلق دو ہیں۔

(۱) عاقدین کا عاقل ہونا۔

(۲) عاقدین کا ایک سے زائد ہونا۔

عقد کے متعلق دو ہیں۔

(۳) قبول کا ایجاب کے موافق ہونا۔

(۴) ایجاب وقبول کے صیغہ کا ماضی میں ہونا۔

مکان بیع کے متعلق ایک ہے۔

(۵) عاقدین کی مجلس کا متحد ہونا۔

معقود علیہ سے متعلق شرائط چھ ہیں۔

(۶) معقود علیہ کا موجود ہونا۔

(۷) معقود علیہ کا مال ہونا۔

(۸) معقود علیہ (مبیع) کا متقوم ہونا۔

(۹) معقود علیہ کا کسی نہ کسی کی ملکیت میں ہونا۔

(۱۰) معقود علیہ کا بائع کی ملکیت میں ہونا۔

(۱۱) معقود علیہ مقدور التسلیم ہو۔

شرائط نفاذ دو ہیں۔

(۱۲) ملک یا ولایت کا ہونا۔

(۱۳) مبیع میں غیر بائع کا حق نہ ہو۔

شرائط صحت ۲۵ ہیں۔ سابق میں مذکور گیارہ شرائطِ انعقاد اور دیگر ۱۴ شرائط۔

(۱۴) عاقدین کا عاقل ہونا۔

(۱۵) عاقدین کا ایک سے زائد ہونا۔

(۱۶) قبول کا ایجاب کے موافق ہونا۔

(۱۷) ایجاب وقبول بہ صیغۂ ماضی ہو۔

(۱۸) عاقدین کی مجلس کا متحد ہونا۔

(۱۹) معقود علیہ موجود ہو۔

(۲۰) معقود علیہ مال ہو۔

(۲۱) معقود علیہ متقوم ہو۔

(۲۲) معقود علیہ کا کسی نہ کسی کی ملکیت میں ہونا۔

(۲۳) معقود علیہ کا بائع کی ملکیت میں ہونا۔

(۲۴) معقود علیہ کا مقدور التسلیم ہونا۔

شرائط عامہ چھ ہیں۔

(۲۵) بیع مؤقت نہ ہو۔

(۲۶) مبیع باعتبار قدر و جنس معلوم اور متعین ہو۔

(۲۷) ثمن باعتبار قدر و جنس معلوم اور متعین ہو۔

(۲۸) بیع میں کوئی شرط فاسد نہ ہو۔

(۲۹) عاقدین راضی ہو۔

(۳۰) بیع سے عاقدین کا کوئی فائدہ ہو۔

شرائط خاصہ آٹھ ہیں۔

(۳۱) ادھار بیع میں اجل متعین ہو۔

(۳۲)منقولی چیز اور دین کی بیع میں بائع کا قبضہ ہونا۔

(۳۳)عقد قولی میں بدلین کی تعیین کرنا۔

(۳۴)اموال ربویہ میں بدلین کا مساوی ہونا۔

(۳۵)اموال ربویہ میں شبۂ ربو کا نہ ہونا۔

(۳۶)بیع سلم میں شرائط سلم کا پایا جانا۔

(۳۷)بیع صرف میں مجلس میں بدلین پر قبضہ کرنا۔

(۳۸)بیوعِ امانت میں ثمن اول معلوم ہو۔

شرائط لزوم: مذکورہ ۳۸ شرائط کے ساتھ ایک شرط کا اضافہ۔

(۳۹)عاقدین کا عاقل ہونا۔

(۴۰)عاقدین کا ایک سے زائد ہونا۔

(۴۱)قبول کا ایجاب کے موافق ہونا۔

(۴۲)ایجاب وقبول کے صیغہ کا ماضی میں ہونا۔

(۴۳)عاقدین کی مجلس کا متحد ہونا۔

(۴۴)معقود علیہ کا موجود ہونا۔

(۴۵)معقود علیہ کا مال ہونا۔

(۴۶)معقود علیہ (مبیع) کا متقوم ہونا۔

(۴۷)معقود علیہ کا کسی نہ کسی کی ملکیت میں ہونا۔

(۴۸)معقود علیہ کا بائع کی ملکیت میں ہونا۔

(۴۹)معقود علیہ مقدور التسلیم ہو۔

(۵۰)ملک یا ولایت کا ہونا۔

(۵۱)مبیع میں غیر بائع کا حق نہ ہو۔

(۵۲) عاقدین کا عاقل ہونا۔

(۵۳) عاقدین کا ایک سے زائد ہونا۔

(۵۴) قبول کا ایجاب کے موافق ہونا۔

(۵۵) ایجاب وقبول بہ صیغۂ ماضی ہو۔

(۵۶) عاقدین کی مجلس کا متحد ہونا۔

(۵۷) معقود علیہ موجود ہو۔

(۵۸) معقود علیہ مال ہو۔

(۵۹) معقود علیہ متقوم ہو۔

(۶۰) معقود علیہ کا کسی نہ کسی کی ملکیت میں ہونا۔

(۶۱) معقود علیہ کا بائع کی ملکیت میں ہونا۔

(۶۲) معقود علیہ کا مقدور التسلیم ہونا۔

(۶۳) بیع مؤقت نہ ہو۔

(۶۴) مبیع باعتبار قدر وجنس معلوم اور متعین ہو۔

(۶۵) ثمن باعتبار قدر وجنس معلوم اور متعین ہو۔

(۶۶) بیع میں کوئی شرط فاسد نہ ہو۔

(۶۷) عاقدین راضی ہو۔

(۶۸) بیع سے عاقدین کا کوئی فائدہ ہو۔

(۶۹) ادھار بیع میں اجل متعین ہو۔

(۷۰) منقولی چیز اور دین کی بیع میں بائع کا قبضہ ہونا۔

(۷۱) عقد قولی میں بدلین کی تعیین کرنا۔

(۷۲) اموال ربویہ میں بدلین کا مساوی ہونا۔

(۷۳) اموال ربویہ میں شبہ ربو کا نہ ہونا۔

(۷۴) بیع سلم میں شرائط سلم کا پایا جانا۔

(۷۵) بیع صرف میں مجلس میں بدلین پر قبضہ کرنا۔

(۷۶) بیوع امانت میں ثمن اول معلوم ہو۔

(۷۷) بیع کا ہر قسم کے خیار سے خالی ہونا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے کہ شرائط انعقاد کل ۹ ہیں، اس لیے اب ۷۷ میں سے دو کم ہو جائیں گی، وہی شرائطِ انعقاد، شرائط صحت میں تھیں، اس لیے دو وہاں سے کم ہوں گی، پھر یہ پورا شرائط کا مجموعہ (جس میں شرائطِ انعقاد مکرر ہیں) وہ شرائطِ لزوم میں بھی شامل ہیں، اس لیے ۴ شرائط وہاں سے کم ہوں گی، اس طرح کل ۸ شرائط کم ہوں گی اور کل تعداد ۶۹ ہو جائے گی۔

پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس میں ایک شرط معقود علیہ سے متعلق زیادہ کی جانی چاہئے۔ وہ یہ کہ اگر معقود علیہ کو عاقدین نے ایجاب وقبول پہلے سے دیکھا نہ ہو تو بوقت عقد اس کی طرف یا اس کے مکان کی طرف اشارہ کر کے متعین کرنا۔

اس طرح کل شرائط ۷۰ ہو جائیں گی۔

مطلب: شرائط البيع أنواع أربعة

وذكر في البحر أن شرائط البيع أربعة أنواع: شرط انعقاد ونفاذ وصحة ولزوم. فالأول أربعة أنواع: في العاقد، وفي نفس العقد، وفي مكانه، وفي المعقود عليه، فشرائط العاقد اثنان: العقل والعدد، فلا ينعقد بيع مجنون وصبي لا يعقل، ولا وكيل من الجانبين، إلا في الأب ووصيه والقاضي، وشراء العبد نفسه من مولاه بأمره، والرسول من الجانبين. ولا يشترط فيه البلوغ ولا الحرية، فيصح بيع الصبي أو العبد لنفسه موقوفا ولغيره نافذا، ولا الإسلام والنطق والصحو. وشرط العقد اثنان أيضا: موافقة الإيجاب للقبول، فلو قبل غير ما أوجبه أو بعضه أو بغير ما أوجبه أو ببعضه لم ينعقد إلا في الشفعة بأن باع عبدا وعقارا فطلب

الشفيع العقار وحده، وكونه بلفظ الماضي.

وشرط مكانه واحد، وهو اتحاد المجلس.

وشرط المعقود عليه ستة: كونه موجودا مالا متقوما مملوكا في نفسه، وكون الملك للبائع فيما يبيعه لنفسه، وكونه مقدور التسليم فلم ينعقد بيع المعدوم وما له خطر العدم كالحمل واللبن في الضرع والثمر قبل ظهوره وهذا العبد فإذا هو جارية، ولا بيع الحر والمدبر وأم الولد والمكاتب ومعتق البعض والميتة والدم، ولا بيع الخمر والخنزير في حق مسلم وكسرة خبز؛ لأن أدنى القيمة التي تشترط لجواز البيع فلس، ولا بيع الكلأ ولو في أرض مملوكة له، والماء في نهر أو بئر، و الصيد والحطب والحشيش قبل الإحراز، ولا بيع ما ليس مملوكا له وإن ملكه بعده، إلا السلم والمغصوب لو باعه الغاصب ثم ضمن قيمته وبيع الفضولي فإنه منعقد موقوف، وبيع الوكيل، فإنه نافذ، ولا بيع معجوز التسليم كالآبق والطير في الهواء والسمك في البحر إن كان في يده فصارت شرائط الانعقاد أحد عشر. قلت: صوابه تسعة.

وأما الثاني، وهو شرائط النفاذ فاثنان: الملك أو الولاية، وأن لا يكون في البيع حق لغير البائع فلم ينعقد بيع الفضولي عندنا، أما شراؤه فنافذ.

قلت: أي لم ينعقد إذا باعه لأجل نفسه لا لأجل مالكه لكنه على الرواية الضعيفة. والصحيح انعقاده موقوفا كما سيأتي في بابه. والولاية إما بإنابة المالك كالوكالة، والشارع كولاية الأب ثم وصيه ثم الجد ثم وصيه ثم القاضي ثم وصيه، ولا ينفذ بيع مرهون ومستأجر، وللمشتري فسخه إن لم يعلم لا لمرتهن ومستأجر.

وأما الثالث: وهو شرائط الصحة فخمسة وعشرون: منها عامة ومنها خاصة، فالعامة لكل بيع شروط الانعقاد المارة؛ لأن ما لا ينعقد لا يصح، وعدم التوقيت، ومعلومية المبيع، ومعلومية الثمن بما يرفع المنازعة فلا يصح بيع شاة من هذا القطيع وبيع الشيء بقيمته، أو بحكم فلان وخلوه عن شرط مفسد كما سيأتي في البيع الفاسد والرضا والفائدة، ففسد بيع المكره وشراؤه وبيع ما لا فائدة فيه وشراؤه كما مر،

والخاصة: معلومة الأجل في البيع المؤجل ثمنه، والقبض في بيع المشترى المنقول، وفي الدين، ففسد بيع الدين قبل قبضه كالمسلم فيه، ورأس المال وبيع

شيء بدين على غير البائع وكون البدل مسمى في المبادلة القولية، فإن سكت عنه فسد وملك بالقبض، والمماثلة بين البدلين في أموال الربا، والخلو عن شبهة، ووجود شرائط السلم فيه، والقبض في الصرف قبل الافتراق، وعلم الثمن الأول في مرابحة، وتولية وإشراك ووضيعة.

وأما الرابع، وهو شرائط اللزوم بعد الانعقاد والنفاذ فخلوه من الخيارات الأربعة المشهورة وباقي الخيارات الآتية في أول باب خيار الشرط، فقد صارت جملة الشرائط ستة وسبعين. اهـ. ملخصا أي؛ لأن شرائط الانعقاد أحد عشر على ما قاله أولا وشرائط النفاذ اثنان، وشرائط الصحة خمسة وعشرون صارت ثمانية وثلاثين، وهي كلها شرائط اللزوم مع زيادة الخلو من الخيارات، لكن بذلك تصير الجملة سبعة وسبعين، نعم تنقص ثمانية على ما قلنا من أن الصواب أن شرائط الانعقاد تسعة فيسقط منها اثنان، ومن شرائط الصحة اثنان، ومن شرائط اللزوم أربعة فتصير الجملة تسعة وستين نعم يزاد في شروط المعقود عليه إذا لم يرياه الإشارة إليه أو إلى مكانه كما سيأتي في باب خيار الرؤية، وسيأتي تمام الكلام عليه عند قوله وشرط الصحة معرفة قدر مبيع وثمن. (شامی: ۱۶-۱۴/۷)

مطلب القبول قد يكون بالفعل وليس من صور التعاطي

عقد تعاطی کے علاوہ میں بھی قبول بالفعل ہوتا ہے۔

بیع کا رکن وہ قول یا فعل ہے جو تبادلۂ ملک پر دلالت کرے، اس اعتبار سے ایجاب قبول کی چار شکلیں ہوتی ہیں:

(۱) ایجاب وقبول دونوں قولاً ہو۔

(۲) ایجاب وقبول دونوں فعلا ہو۔

(۳) ایجاب لفظاً اور قبول فعلاً ہو۔

(۴) ایجاب فعلاً اور قبول لفظاً۔

علامہ شامیؒ نے بیع تعاطی کے ضمن میں یہ وضاحت فرمائی ہے کہ بیع تعاطی میں ایجاب وقبول دونوں فعلاً ہوتے ہیں، لہٰذا اگر ایجاب قولاً اور قبول فعلاً ہوتو بیع تعاطی کہنا

درست نہ ہوگا، البتہ علامہ قوام الدین امیر کاتب نے شرح ہدایہ: **'غایة البیان نادرة الزمان فی آخر الأوان'** میں اس صورت کو بھی بیع تعاطی میں شمار کیا ہے، مگر علامہ شامی نے اس کو محل نظر قرار دیا ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا چار صورتوں میں سے دوسری صورت کے علاوہ بقیہ تینوں صورتیں بیع تعاطی میں شمار نہ ہوں گی، علامہ شامیؒ نے اس اعتبار سے چند مثالیں بھی ذکر فرمائی ہیں، جس سے اس مسئلہ کو سمجھنا آسان ہوجاتا ہے۔

(۱) بائع مشتری کو کہے کہ یہ کھانا ایک درہم کے بدلہ میں کھالو۔ اور مشتری نے کھالیا، لفظاً کچھ نہ کہا تو عقد منعقد ہوجائے گا اور مشتری کا کھانا حلال ہوگا۔

(۲) بائع نے مشتری کو کہا کہ اس سواری پر سو درہم کے بدلہ میں سوار ہوجاؤ یا سو درہم کے بدلہ میں یہ کپڑا پہن لو اور مشتری نے پہن لیا یا سوار ہوگیا تو یہ فعلاً قبول کرنا ہوگا۔

(۳) بائع نے مشتری سے کہا کہ فلاں چیز ہزار درہم کے بدلہ میں تجھے بیچتا ہوں اور مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا تو اس کا قبضہ کرنا قبول سمجھا جائے گا۔

مذکورہ صورتیں بیع تعاطی نہیں ہے، کیوں کہ تعاطی میں ایجابِ قولی بالکل نہیں ہوتا اور فقط ثمن کی معرفت کے بعد مبیع پر بالفعل قبضہ کیا جاتا ہے۔ صاحب غایۃ البیان نے ان صورتوں کو تعاطی میں شمار کیا ہے۔

مطلب القبول قد یکون بالفعل ولیس من صور التعاطی

فی الدر مع التنویر (فالإیجاب) هو ما یذکر أولا من کلام أحد (المتعاقدین) والقبول ما یذکر ثانیا من الأخر۔

(ما یذکر ثانیا من الآخر) أي من العاقد الآخر و التعبیر بیذکر لا یشمل الفعل وعرفه فی الفتح بأنه الفعل الثانی کما مر وقال لأنه أعم من اللفظ فإن من الفروع مالو قال کل هذا الطعام بدرهم فأکله تم البیع وأکله حلال والرکوب واللبس بعد قول البائع: ارکبها بمائة وألبسه بکذا، رضاً بالبیع۔

کذا إذا قال بعتکه بألف فقبضه ولم یقل شیئًا کان قبضه قبولا بخلاف بیع التعاطی فإنه لیس فیه إیجاب بل قبض بعد معرفة الثمن فقط، ففی جعل الأخیرة

من صور التعاطی کما فعل بعضهم نظر اھ۔ (شامی: ۱۸/۷)

قلت وقوله من غير لفظ يفيد ما قدمناه عن الفتح من انه لو قال بعتكه بألف فقبضه المشتری ولم يقل شيئًا كان قبضه قبولا وليس من بيع التعاطی خلافا لمن جعله منه فان التعاطی ليس فيه ايجاب بل قبض بعد معرفة الثمن۔ (شامی: ۲۷/۷)

ومن مسائل التعاطی ما قال فی الفتاوی الصغری: إذا قال لآخر بعتك هذا العبد بألف درهم فقبضه المشتری ولم يقل شيئًا ينعقد البيع بينهما۔ (غاية البيان مخطوطه: ۶/۴)

مطلب في حكم البيع مع الهزل

مطلب في حكم بيع التلجئه

بیع ہزل اور غیر سنجیدہ طور پر کئے ہوئے عقود کا حکم

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے علامہ ابن نجیمؒ کی کتاب فتح الغفار بشرح المنار سے 'ہزل' کی لغوی و اصطلاحی تعریف، بیع ہزل کا تحقق اور علامہ ابن نجیمؒ کے ذکر کردہ بیع ہزل کے حکم کا تجزیہ پیش فرمایا ہے۔

بیع ہزل کی لغوی اصطلاحی تعریف:

ہزل کے لغوی معنی ہنسی کھیل میں کوئی بات کہنا، کسی معاملہ میں غیر سنجیدہ ہونا۔

اور اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ کسی لفظ کو بول کر نہ اس کا حقیقی معنی مراد لیا جائے اور نہ اس کا مجازی معنی۔ اس کے مقابلہ میں لفظ جد (ج پر کسرہ کے ساتھ) ہے، یعنی لفظ سے اس کا حقیقی یا مجازی معنی مراد لینا۔

ہازل اور مکرہ میں باریک فرق ہے: وہ یہ کہ ہازل صیغۂ عقد کا اپنے اختیار اور رضامندی سے تکلم کرتا ہے، البتہ اس صیغہ سے ثابت ہونے والے حکم کا نہ ارادہ کرتا ہے اور نہ اس کو پسند کرتا ہے، مثلاً عقدِ ہزل میں عاقدین تبادلۂ ملکیتِ بدلین کا نہ ارادہ کرتے

ہیں اور نہ پسند کرتے ہیں اور مکرہ صیغہ کے حکم کا ارادہ کرتا ہے، البتہ حکم کو پسند نہیں کرتا۔[۱]

الهزل في اللغة اللعب وفي الاصطلاح: هو أن يراد بالشئ مالم يوضع له ولاماصح له اللفظ استعارة، والهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكن لايختار ثبوت الحكم ولايرضاه، والاختيار: هو القصد إلى الشئ وإرادته والرضا: هو ايثاره واستحسانه فالمكره على التي يختاره ولايرضاه(شامی:۷/۱۹)

الهزل كما في المنار: هو أن يراد بالشئ مالم يوضع له ولا ما يصلح اللفظ له استعارة، وهو ضد الجد هو أن يراد ماوضع له أو ماصلح له وأنه ينافي اختيار الحكم والرضابه و لاينافي الرضا بالمباشرة واختيار المباشرة فصار بمعنى خيار الشرط في البيع۔(شامی:۷/۵۴۲)

شرائط تحقق ہزل

عقد ہزل کے تحقق کے لئے شرط یہ ہے کہ صراحتاً الفاظ میں اس کو بیان کیا جائے، جس کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) عقد کے وقت صریح الفاظ میں اس کو بیان کیا جائے، صرف دلالت حال کافی نہیں۔مثلا بائع کہے: إنی أبيع هازلا۔

(۲) عقد سے قبل عاقدین اس بات پر اتفاق کرلے کہ وہ ایک فرضی عقد کرنے کریں گے اور لوگوں کے سامنے لفظ بیع کا تکلم فرضی ہوگا اور اس کا معنی مراد نہ ہوگا۔ پھر عقد کے وقت لفظ ہزل کا تذکرہ نہ کریں۔

وشرطه: أي شرط تحقق الهزل واعتباره في التصرفات أن يكون صريحا باللسان مثل أن يقول: إني أبيع هازلا، ولا يكتفي بدلالة الحال، إلا أنه لا يشترط ذكره في العقد، فيكفي أن تكون المواضعة سابقة على العقد (رد المحتار:۷/۱۹)

وشرطه أن يكون صريحا مشروطا باللسان أي بأن يقول إني أبيع هازلا إلا أنه لايشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط۔(شامی:۷/۵۴۲)

---

[۱]ارادہ اور رضامندی کے اس باریک فرق کی بنیاد پر ہی عقائد میں یہ کہا جاتا ہے کہ معاصی اور قبائح اللہ کے ارادے سے ہوتے ہیں، مگر اللہ اس کو پسند نہیں فرماتے۔ولا یرضی لعبادہ الکفر ؛زمر:۷۔

بیع ہزل کا حکم (ابن نجیم کے نزدیک)

علامہ ابن نجیم نے بیع ہزل کے دو حکم ذکر فرمائیں ہیں، ایک جمہور فقہاء کی رائے ذکر فرمائی ہے اور بعدہ اپنی رائے بیان فرمائی ہے۔

(۱) بیع ہزل: ایجاب وقبول اہلِ عقد کی طرف سے محل عقد میں صادر ہونے کے سبب منعقد ہوتی ہے؛ لیکن بیع کے حکم (تبادلۂ ملکیت بدلین) پر عدم رضامندی کے سبب بیع فاسد ہوگی، گویا کہ خیار شرط دائمی کے ساتھ عقد کیا گیا ہے، جس کی وجہ سے عقد فاسد ہے، اور عاقدین کے لئے ضروری ہوگا کہ عقد ہزل کے بعد اس سے رجوع کر کے عقد فسخ کرے اور اگر رجوع نہ کیا اور اس حال پر رہے تو بیع فاسد باقی رہے گی، البتہ دوسرے عقد فاسد میں قبضہ سے ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، مگر عقد ہزل میں باوجود قبضہ کے عدم رضامندی کے سبب ملکیت ثابت نہ ہوگی، لہٰذا عقد ہزل کے بعد باوجود قبضہ کے مشتری مبیع میں تصرف نہیں کرسکتا ہے، مثلاً زید نے عمرو کو بطور عقدِ ہزل غلام فروخت کیا تو عمرو مبیع غلام میں تصرف کا حقدار نہ ہوگا اور عمرو کے غلام کو آزاد کرنے سے عتق نافذ نہ ہوگا۔

(۲) علامہ ابن نجیمؒ اور صاحب خانیہ علامہ فخر الدین کی رائے یہ ہے کہ بیع ہزل باطل ہے۔ وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ بیع ہزل کے بعد باوجود قبضہ کے عاقدین بدلین کے مالک نہیں ہوتے ہیں، اور یہ بیع باطل کا حکم ہے، جبکہ بیعِ فاسد میں رضامندی سے قبضہ کرنے کی صورت میں عاقدین بدلین کے مالک بن جاتے ہیں، لہٰذا مذکورہ عقد کو فاسد نہیں کہا جاسکتا؛ بلکہ باطل ہی کہا جائے گا۔

فإن تواضعا على الهزل بأصل البيع، أي توافقا على أنهما يتكلمان بلفظ البيع عند الناس ولا يريدانه واتفقا على البناء: أي على أنهما لم يرفعا الهزل ولم يرجعا عنه، فالبيع منعقد لصدوره من أهله في محله، لكنه يفسد البيع لعدم الرضا بحكمه فصار كالبيع بشرط الخيار أبدا، لكنه لا يملك بالقبض لعدم الرضا بالحكم، حتى لو أعتقه المشتري لا ينفذ عتقه، هكذا ذكروا، وينبغي أن يكون البيع

باطلا لوجود حكمه، وهو أنه لا يملك بالقبض. وأما الفاسد فحكمه أن يملك بالقبض حيث كان مختارا راضيا بحكمه، أما عند عدم الرضا به، فلا اهـ. منار وشرحه لصاحب البحر (شامی:۱۹/۷)

علامہ حصکفی کے نزدیک بیع ہزل کا حکم

علامہ حصکفیؒ نے بیع ہزل کا حکم بیان فرماتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

ولم ينعقد مع الهزل لعدم الرضا بحكمه معه۔

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ حصکفی کے نزدیک بیع ہزل غیر منعقد وباطل ہے، جبکہ باب الصرف میں بیع التلجئۃ والہزل کا حکم بیان کرتے ہوئے آپ نے اپنی تصنیف 'افاضۃ الانوار' کا حوالہ پیش کیا ہے، جس میں التلویح شرح التوضیح کے حوالہ سے عقد ہزل کا فساد نقل کیا ہے اور علامہ باقانیؒ کے حوالہ سے بھی فساد کو بیان کیا ہے۔

وبيع التلجئة ويأتي متنا في الإقرار، وهو أن يظهرا عقدا وهما لا يريدانه يلجأ إليه لخوف عدو وهو ليس ببيع في الحقيقة بل كالهزل كما بسطته في آخر شرحي على المنار ونقلت عن التلويح أن الأقسام ثمانية وسبعون، وعقد له قاضي خان فصلا آخر الإكراه، ملخصه أنه بيع منعقد غير لازم كالبيع بالخيار، وجعله الباقاني فاسدا (۷/۵۴۴)

اسی لیے اس مقام پر علامہ حصکفی کی عبارت: **ولم ينعقد مع الهزل لعدم الرضا بحكمه معه**۔ اشکال سے خالی نہیں۔ چنانچہ علامہ شامی طحطاوی علی الدر کے حوالے نقل فرماتے ہیں کہ "عقد اہلِ عقد کی طرف محل میں وارد ہونے کی صورت میں بیع منعقد ہوگی اور رضامندی کا پایا جانا یہ شرائطِ صحتِ عقد میں سے ہے، نہ کہ شرائطِ انعقاد میں سے، لہٰذا عدمِ رضامندی کی صورت میں عقد کو غیر منعقد کہنا درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر ان کے قول عدم انعقاد سے بیع صحیح کا عدم انعقاد مراد لیا جائے اور تاویل کی جائے تو درست ہوسکتا ہے۔" یا پھر جو کچھ شارح منار یعنی ابن نجیمؒ نے '**وينبغي أن يكون البيع باطلا لوجود حكمه**' سے بیان کیا ہے، اس کو اختیار کیا جائے کہ جب یہاں حکم بیع باطل کا متحقق

ہوتا ہے تو اسکو باطل ہی کہا جائے۔ یعنی ممکن ہے حصکفیؒ بھی علامہ ابن نجیمؒ کی طرح بطلان کے قائل ہوں۔

فقول الشارح: ولم ينعقد مع الهزل الذي هو من مدخول العلة غير صحيح، لمنافاته ما تقدم من أنه منعقد لصدوره من أهله في محله، لكنه يفسد البيع لعدم الرضا بالحكم، إلا أن يحمل على نفي الانعقاد الصحيح أو يتمشى على البحث الذي ذكره بقوله وينبغي الخ اهـ. (شامی:۱۹/۷)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ شارح علامہ حصکفی اس بیع کے فساد کے قائل ہیں، اسی لیے انہوں نے آگے باب الصرف میں اور منار پر اپنی شرح افاضۃ الانوار میں اس بیع کا فاسد ہونا ہی تحریر فرمایا ہے۔

علامہ شامی کا تبصرہ :

علامہ شامی بیع ہزل کے فساد کے قائل ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ صاحب قنیہ اور خانیہ وغیرہ نے بیع ہزل کو باطل قرار دیا ہے، اوراس سے شارح منار ابن نجیمؒ جو بحث ینبغی سے ذکر کی ہے، اسکی تائید ہوتی ہے، جنہوں نے گرچہ لفظ فاسد استعمال کیا ہے، مگر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ فقہاءِ کرام لفظ فاسد کو باطل کے لیے استعمال فرماتے ہیں۔

لیکن اس طرح اس بیع کو باطل مانا جائے تو علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس پر یہ اشکال ہوگا کہ یہ بیع دونوں کی اجازت سے جائز ہوجاتی ہے، جب کہ باطل تو بالکلیہ منعقد نہیں ہوتی اور اجازت سے جائز بھی نہیں ہوتی۔ اور فاسد کی تعریف یہ ہے کہ اصلاً منعقد ہوتی ہے، وصفاً منعقد نہیں ہوتی، اور غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع ہزل بھی اصلاً منعقد ہے، کیوں کہ اس میں مبادلۃ المال بالمال ہے، ہاں 'وصف' (یعنی رضامندی) نہیں ہے۔ (اور تراضی کی شرط رکن بیع نہیں، یہ تفصیل سابق میں گذر چکی ہے)، پس اس کو فاسد ہی کہنا چاہئے۔ اس لیے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے یہ جواب دیا ہے کہ خانیہ،

قنیہ وغیرہ کے حکمِ بطلان کوفساد پر محمول کیا جائے۔ جیسا کہ علامہ حمویؒ نے شرح اشباہ میں یہی صراحت فرمائی ہے کہ بطلان سے فساد مراد ہے۔

علامہ باقانی کے حوالہ سے بھی فساد کو بیان کیا ہے۔

فی الدر ولم ینعقد مع الهزل لعدم الرضا لحكمه معه۔ (شامی: ۷/۱۹) فی الدر وهو۔۔۔۔كالهزل كما بسطة فی آخر شرحی علی المنار ونقلت عن التلويح ان الاقسام ثمانية وسبعون، وعقد له قاضی خان فصلا آخر الاكراه، ملخصه انه بيع منعقد غير لازم كالبيع بالخيار وجعله الباقانی فاسدًا۔ (شامی: ۷/۵۴۴)

نیز باطل اصل کے اعتبار سے غیر منعقد ہوتی ہے اور فاسد منعقد تو ہوتی ہے البتہ فساد وصف میں خرابی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور بیع ہزل میں مبادلۂ مال کے پائے جانے کے سبب اصل بیع میں خرابی نہیں ہے البتہ عدم رضا کی وجہ سے وصف میں خرابی ہے لہذا بیع ہزل کو باطل کہنا درست نہ ہوگا۔ (تراضی کی شرط رکنِ بیع میں سے نہیں یہ تفصیل سابق میں گزر چکی) علامہ شامی نے ایک اور جواب تحریر فرمایا ہے کہ باطل سے مراد قابل للبطلان عند عدم الاجازۃ ہے۔

البتہ یہاں ایک اعتراض وارد ہوسکتا ہے وہ یہ کہ بیع فاسد میں قبضہ کرنے سے ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، جبکہ بیع ہزل میں باوجود قبضہ کے ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔

مذکورہ اعتراض کا ایک جواب علامہ شامیؒ نے یہ دیا ہے کہ یہ عقد اس بیع کے مشابہ ہے جس میں عاقدین کے لیے خیار ہو، اور اس میں بھی باوجود قبضہ کے ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ہر عقد فاسد میں قبضہ سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے؛ چنانچہ اشباہ میں بیان کیا ہے کہ بیع فاسد میں مشتری مبیع پر قبضہ کرے تو مبیع کا مالک بن جاتا ہے مگر چند صورتوں میں مالک نہیں بنے گا۔

(۱) عقد ہزل میں قبضہ کے باوجود مالک نہیں بنتا۔

(۲) باپ نے اپنے چھوٹے بچہ کے لئے کوئی چیز بذریعہ عقدِ فاسد اپنے مال سے

خریدی یا اس کو بیچی تو صرف قبضہ سے مالک نہ ہوگا جب تک استعمال نہ کرے۔

(۳) اگر کسی شخص کے پاس بطور امانت کوئی چیز ہو بعد میں مالک سے خرید لے اور کسی وجہ سے عقد فاسد ہو تو مشتری صرف قبضہ سے مالک نہیں بنے گا۔

قلت: قد صرح في الخانية والقنية بأنه بيع باطل وبه يتأيد ما بحثه في شرح المنار وكثيرا ما يطلقون الفاسد على الباطل كما ستعرفه في بابه، لكن يرد على بطلانه أنهما لو أجازه جاز والباطل لا تلحقه الإجازة، وأن الباطل ما ليس منعقدا أصلا، والفاسد ما كان منعقدا بأصله لا بوصفه، وهذا منعقد بأصله؛ لأنه مبادلة مال بمال دون وصفه؛ ولذلك أجاب بعض العلماء بحمل ما في الخانية على أن المراد بالبطلان الفساد كما في حاشية الحموي وتمامه فيها. قلت: وهذا أولى لموافقته لما في كتب الأصول من أنه فاسد. وأما عدم إفادته الملك بالقبض فلكونه أشبه البيع بالخيار لهما، وليس كل فاسد يملك بالقبض؛ ولذا قال: في الأشباه: إذا قبض المشتري المبيع فاسدا ملكه إلا في مسائل: الأولى لا يملكه في بيع الهازل كما في الأصول. الثانية: لو اشتراه الأب من ماله لابنه الصغير أو باعه له كذلك فاسدا لا يملكه بالقبض حتى يستعمله، كذا في المحيط. الثالثة لو كان مقبوضا في يد المشتري أمانة لا يملكه به. اهـ.

وذكر الشارح مسألة بيع الهزل قبيل الكفالة وذكرها المصنف متنا في الإكراه. (شامي: ۷/۲۰)

مذکورہ تمام تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ عاقدین نے اصل عقد کو فرضی کیا ہو اور اسی بات پر متفق رہتے ہوئے ایجاب وقبول کیا ہو۔

البتہ اگر عقد کے بعد دونوں ہزل سے جد کی طرف رجوع کر لے تو عقد صحیح منعقد ہوگا، اور ہزل باطل ہو جائے گا، اگر عقد کے وقت عاقدین کو عقد کے ہزل اور عدم ہزل کے متعلق کوئی بات یاد نہ ہو، ذہول ہو گیا ہو یا فرضی بیع منعقد کرنے کے اتفاق یا اس سے اعراض میں اختلاف ہو جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بہر صورت عقد منعقد ہو جائے گا، امام صاحب ایجاب وقبول -جو رکن عقد ہے- کا اعتبار کرتے ہیں، صاحبین کی نزدیک عقد فاسد ہوگا، وہ مواضعت علی الہزل کا اعتبار کرتے ہیں، اس طرح یہ کل تین صورتیں ہو گئیں۔

قدر ثمن میں ہزل

نفس بیع کے انعقاد پر عاقدین متفق ہو؛ البتہ اولاً مقدار ثمن میں مواضعت کر کے کسی وجہ سے لوگوں کے سامنے فرضی ثمن بیان کرے، مثلاً کسی چیز کا ثمن ایک ہزار متعین کرے؛ البتہ لوگوں کے سامنے دو ہزار میں عقد کرے تو مذکورہ اصل بیع میں ہزل کی طرح ثمن میں ہزل کی بھی تین صورتیں ہیں۔

(۱) کسی چیز کا ثمن ایک ہزار متعین کیا اور فرضی طور پر لوگوں کے سامنے دو ہزار میں عقد کیا اور اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ دو ہزار یہ فرضی ثمن ہے تو صاحبین کے نزدیک ثمن ایک ہزار لازم ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک دو ہزار، امام صاحب عقد کے وقت متعین کردہ قیمت اور صیغہ کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبین مواضعت کا اعتبار کرتے ہیں۔

(۲) ثمن کے ایک ہزار ہونے پر اتفاق کے بعد عاقدین نے ہزل سے اعراض کیا اور دو ہزار ہونے پر متفق ہو گئے تو عقد دو ہزار میں منعقد ہوگا، اور ہزل باطل ہوگا۔

(۳) ثمن کے ایک ہزار ہونے پر اتفاق کے بعد عقد کے وقت عاقدین کو مواضعت سے ذہول ہو گیا یا دونوں میں ذہول اور عدم ذہول کا اختلاف ہو گیا تو امام صاحب کے نزدیک ہزل باطل ہوگا اور دو ہزار قیمت لازم ہوگی اور صاحبین مواضعت کا اعتبار کرتے ہیں، لہٰذا ثمن ایک ہزار لازم ہے۔

جنس ثمن میں ہزل:

عاقدین نے سو درہم ثمن متعین کیا؛ مگر لوگوں کے سامنے سو دینار میں عقد کر رہے ہیں تو تینوں صورتوں (مواضعت پر قائم ہو، اعراض کیا ہو، ذہول یا اختلاف ہو) میں عقد کے وقت متعین کردہ جنس ثمن یعنی سو دینار کی ادائیگی لازم ہوگی۔

امام صاحب چوں کہ مواضعت کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، اور عقد کے وقت متعین کردہ قیمت اور تکلم کردہ الفاظ وصیغہ کو مدار بناتے ہیں، لہٰذا امام صاحب کے نزدیک عقد

کے وقت متعین کردہ جنسِ ثمن کا لزوم ظاہر ہے؛ البتہ صاحبین کے نزدیک بھی عقد کے وقت متعین کردہ ثمن کا لزوم بظاہر قابل اشکال ہے، کیوں کہ وہ مواضعت کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور مواضعت کی تفصیل کے مطابق حقیقی ثمن تو سو درہم ہے۔

علامہ شامیؒ نے نسمات الاسحار شرح منار میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ مواضعت کو باقی رکھتے ہوئے عقد کو صحیح قرار دینا ممکن نہیں۔ اور یہ اس لیے کہ مواضعت کے بعد جب بناء کریں تو بناوالے عقد میں مذکور ثمن کی جنس کے علاوہ دوسری جنس کو ثمن سمجھنا درست نہیں ہے، ثمن اسی جنس کا ہونا چاہئے جس کا ذکر بناء (یعنی لوگوں کے سامنے ہونے والے عقد) میں آیا ہے۔ پس اس عقد کے وقت مواضعت والی جنس کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے، اس لیے مواضعت کے وقت ذکر کردہ جنس ثمن معدوم ہی سمجھا جائے گا۔

جب کہ قدر پر مواضعت والی صورت میں چوں کہ مواضعت کو باقی رکھتے ہوئے عقد کی تصحیح ممکن ہے۔ بایں طور کہ بناء کے وقت ذکر کردہ مقدارِ ثمن، مواضعت کے وقت متعین کردہ مقدارِ ثمن کے مخالف نہیں ہوتی، مثلا مواضعت کے وقت مقدار ثمن ایک ہزار متعین کردے اور بناء میں دو ہزار میں کہا جائے تو اصلی ثمن ایک ہزار، بناء والے جعلی ثمن یعنی دو ہزار میں داخل ہیں، پس عقد کے وقت کی زیادتی کو معدوم سمجھا جائے گا اور مواضعت والی مقدار کو معتبر و مسمی سمجھا جائے۔

کچھ تفصیلات تو علامہ شامی نے 'مطلب فی التلجئۃ' کے تحت ذکر فرمائی ہے، بقیہ تفصیلات نسمات الاسحار سے لی گئی ہے۔

فجعل أبو حنيفة رحمه الله (صحة الإيجاب أولى، لأن الأصل الصحة (و هما اعتبرا المواضعة) ما أمكن (إلا أن يوجد ما يناقضها)

أن الأصل عنده الجد و عندهما المواضعة و إن كان ذلك في الجنس أي جنس الثمن بأن تواضعا على مأة دينارٍ وإنّما الثمن مأة درهمٍ أو بالعكس فالبيع جائزٌ بالمسمى في العقد على كل حال بالإتفاق۔

(قول المصنف : وإن كان ذلك في الجنس) هذا هو القسم الثالث من الإنشاءات المحتملة للفسخ (قوله بالإتفاق) أي عند أئمتنا الثلاثة ۔ أما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فقد مر على أصله من عدم اعتبار المواضعة ۔ وأما أبو يوسف و محمد رحمهما الله فقد احتاجا إلى الفرق بين المواضعة في قدر الثمن و المواضعة في جنسه ۔ ووجهه أن العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الأولى دون الثانية ، لأن البيع في صورة البناء لايصح بدون تسمية البدل ، وإذا اعتبرت المواضعة كان البدل مائة دينار وهو غير مذكور في العقد و المذكور فيه مائة درهم وهي غير البدل، بخلاف المواضعة في القدر فإنه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارهما بأن ينعقد بالألف الموجود في الألفين ۔ (نسمات الاسحار: ۲۶۴)

بیع ہزل کے اقسام

علامہ حصکفی یہاں مطلب فی التلجئۃ میں التلویح کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ بیع ہزل کے ۷۸ اقسام ہیں ۔ علامہ شامی نے منار کی شرح نسمات الاسحار میں تفصیلاً ان اقسام کو وضاحت فرمائی ہے اور شامی میں مختصرا اس عبارت کو نقل فرمانے کے بعد فرمایا ہے کہ متقدمین میں سے کسی نے ان اقسام کی وضاحت بیان نہیں فرمائی ہے ۔ اقسام درج ذیل ہیں ۔

عاقدین یا تو کسی امر پر متفق ہوں گے یا ان کے درمیان اختلاف ہوگا ۔

اگر اتفاق ہو تو اس کی درج ذیل ۶ صورتیں ہو سکتی ہیں ۔

(۱) عاقدین مواضعت کے بعد اعراض پر متفق ہو ۔

(۲) عاقدین مواضعت کے بعد بناء پر متفق ہو ۔

(۳) عاقدین مواضعت کے بعد ذہول پر متفق ہو ۔

(۴) عاقدین مواضعت کے بعد اس بات پر متفق ہو کہ بائع کو عقد کے وقت ذہول ہوا تھا اور مشتری نے اعراض کیا تھا ۔

(۵) عاقدین مواضعت کے بعد اس بات پر متفق ہو کہ مشتری نے اعراض کیا تھا

اور بائع کو ذہول ہوا تھا۔

(٦) عاقدین مواضعت کے بعد اس بات پر متفق ہوں کہ ایک نے بناء کا یقین اور دوسرے کو ذہول ہوا تھا۔

اور اگر دونوں کے درمیان اختلاف ہوا ہو اس کی ممکنہ ۷۲ صورتیں متصور ہیں۔ اور وہ اس طرح کہ:

ایک فریق درج ذیل نو (۹) اقسام میں سے کسی ایک قسم کا دعوی کرے اور فریق کے ثانی اس قسم کے علاوہ بقیہ آٹھ (۸) اقسام میں سے کسی ایک کا مدعی ہو؛ لہٰذا نو کو آٹھ میں ضرب دینے سے (۷۲) صورتیں ہوں گی۔ اور مذکورہ (٦) اقسام کو شامل کرنے سے ۷۸ قسمیں مکمل ہوئی۔ وللہ در ابن عابدین، وعلی اللہ اجرہ۔

(۱) عاقدین میں سے ایک کا دعوی 'عاقدین کے اعراض' کا ہو؛ جبکہ دوسرا اس کے علاوہ دیگر آٹھ میں سے کسی ایک کا مدعی ہو۔

(۲) عاقدین میں سے ایک کا دعوی 'عاقدین کی مواضعت پر بناء' کا ہو اور دوسرا اسکے علاوہ دیگر آٹھ میں سے کسی ایک کا مدعی ہو۔

(۳) عاقدین میں سے ایک کا دعوی 'عاقدین کو وقتِ عقد ذہول کا' ہو دوسرا اسکے علاوہ دیگر آٹھ میں سے کسی ایک کا مدعی ہو۔

(۴) عاقدین میں سے ایک کا دعوی ہو کہ 'وقتِ عقد بائع بناء کر رہا تھا اور مشتری اعراض کر رہا تھا' جبکہ فریق ثانی اسکے علاوہ آٹھ میں سے کسی ایک کا مدعی ہو۔

(۵) عاقدین میں سے ایک کا دعوی ہو کہ 'وقت عقد بائع بناء کر رہا تھا اور مشتری کو ذہول تھا' جبکہ دوسرا فریق آٹھ میں سے کسی ایک کا مدعی ہو۔

(٦) عاقدین میں سے ایک کا دعوی ہو کہ 'وقت عقد مشتری اعراض اور بائع بناء کر رہا تھا' جبکہ دوسرا دیگر آٹھ میں سے کسی ایک کا مدعی ہو۔

(۷) عاقدین میں سے ایک کا دعوی ہو کہ وقت عقد مشتری اعراض کر رہا تھا جبکہ بائع کو ذہول تھا، جبکہ دوسرا دیگر آٹھ میں سے کسی ایک کا مدعی ہو۔

(۸) عاقدین میں سے ایک کا دعوی ہو کہ وقت عقد بائع کو ذہول تھا اور مشتری بناء کر رہا تھا، جبکہ دوسرا دیگر آٹھ میں سے کسی ایک کا مدعی ہو۔

(۹) عاقدین میں سے ایک کا دعوی ہو کہ وقت عقد مشتری کو ذہول تھا اور بائع اعراض کر رہا تھا، جب کہ دوسرا دیگر آٹھ میں سے کسی ایک کا مدعی ہو۔(نسمات: ۲۶۴)

بیع ہزل اور بیع تلجۂ کے مابین نسبت

علامہ شامی نے مطلب فی التلجۂ کے عنوان کے تحت اس بات کی بھی وضاحت فرمائی ہے کہ عقد ہزل اور تلجۂ کے مابین تساوی کی نسبت ہے، یعنی دونوں باعتبار حکم یکساں ہیں۔صاحب جامع الاسرار علامہ محمد بن محمد بن احمد الکاکی نے علامہ فخر الاسلام کے حوالہ سے اسی کو نقل کیا ہے، چنانچہ رقمطراز ہیں: **التلجئة وهو الهزل**۔اور یہی ان کے نزدیک راجح ہے۔

البتہ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ دونوں کے مابین عموم خصوص کی نسبت ہے، ہزل عام ہے اور تلجۂ خاص ہے، بایں طور کہ عقدِ ہزل حالتِ اضطرار اور غیر اضطرار؛ دونوں حالتوں میں ہوتا ہے، نیز عقدِ ہزل میں سابقاً مواضعت ہوتی ہے اور کبھی عقد کے وقت ہزل کا تذکرہ بھی ہوتا ہے اور تلجۂ صرف اضطراری حالت میں ہوتا ہے اور عقد کے وقت تلجۂ کا تذکرہ نہیں ہوتا صرف سابقاً مواضعت ہوتی ہے۔

لہٰذا بیع ہزل کے مذکورہ تمام اقسام واحکام بیع تلجۂ پر بھی چسپاں ہوں گے۔

تلجۂ کی تعریف

'تلجۂ' لغوی اعتبار سے کسی بات پر مجبور کرنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں کسی شخص کو بلا اختیار کسی عقد پر مجبور کیا جائے۔مثلاً کوئی شخص بادشاہ سے خائف ہو تو بادشاہ سے

ڈرتے ہوئے کسی سے طے کرلے میں کہوں گا کہ میں نے اپنا مکان تم کو بیچ دیا اور تم اس کی تائید کروگے اور اس پر گواہ بنادے؛ حالانکہ حقیقت میں ہمارے مابین یہ عقد نہ ہوگا۔

ثم اعلم أن التلجئة تكون في الإنشاء وفي الإخبار كالإقرار، وفي الاعتقاد كالردة والأول قسمان: ما يحتمل الفسخ وما لا كالطلاق والعتاق، وقد بسط ذلك كله في المنار، والغرض الآن بيان الإنشاء المحتمل للفسخ كالبيع وهو ثلاثة أقسام؛ لأنه إما أن يكون الهزل في أصل العقد، أو في قدر الثمن، أو جنسه.

قال في المنار فإن تواضعا على الهزل بأصل البيع واتفقا على البناء: أي بناء العقد على المواضعة يفسد البيع لعدم الرضا بالحكم كالبيع بشرط الخيار المؤبد أي فلا يملك بالقبض وإن اتفقا على الإعراض: أي بأن قالا بعد البيع قد أعرضنا وقت البيع عن الهزل إلى الجد فالبيع صحيح والهزل باطل، وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء والإعراض أو اختلفا في البناء على المواضعة والإعراض عنها فالعقد صحيح عنده في الحالين خلافا لهما، فجعل صحة الإيجاب أولى؛ لأنها الأصل، وهما اعتبرا المواضعة إلا أن يوجد ما يناقضها: أي كما إذا اتفقا على البناء وإن كان ذلك أي المواضعة في القدر: أي بأن اتفقا على الجد في العقد بألف لكنهما تواضعا على البيع بألفين على أن أحدهما هزل، فإن اتفقا على الإعراض عن المواضعة كان الثمن ألفين لبطلان الهزل بإعراضهما، وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء من البناء والمواضعة أو اختلفا فالهزل باطل والتسمية للألفين صحيحة عنده، وعندهما العمل بالمواضعة واجب والألف الذي هزلا به باطل، لما مر أن الأصل عنده الجد، و عندهما المواضعة؛ وإن اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن ألفان عنده، وإن كان ذلك الهزل في الجنس: أي جنس الثمن بأن تواضعا على مائة دينار وإنما الثمن مائة درهم أو بالعكس فالبيع جائز بالمسمى في العقد على كل حال بالاتفاق: أي سواء اتفقا على البناء أو على الإعراض، أو على عدم حضور شيء منهما، أو اختلفا فيهما اهـ موضحا من شرح الشارح عليه. ومن حواشينا على شرحه المسماة بنسمات الأسحار على إفاضة الأنوار، وتمام بيان ذلك مبسوط فيها.

(قوله: أن الأقسام ثمانية وسبعون) قال في التلويح: لأن المتعاقدين إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فالاتفاق إما على إعراضهما، وإما على بنائهما، وإما

على ذهولهما، وإما على بناء أحدهما وإعراض الآخر أو ذهوله، وإما على إعراض أحدهما وذهول الآخر. فصور الاتفاق ستة؛ وإن اختلفا فدعوى أحد المتعاقدين تكون، إما إعراضهما، وإما بناؤهما، وإما ذهولهما، وإما بناؤه مع إعراض الآخر أو ذهوله، وإما إعراضه مع بناء الآخر أو ذهوله، وإما ذهوله مع بناء الآخر أو إعراضه تصير تسعة، وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بأن يدعي إحدى الصور الثمانية الباقية فتصير أقسام الاختلاف اثنين وسبعين من ضرب التسعة في الثمانية اهـ. وهي مع الست صور الاتفاق ثمانية وسبعون. قلت: وقد أوصلتها في حاشيتي على شرح المنار للشارح إلى سبعمائة وثمانين، ولم أر من أوصلها إلى ذلك فراجعها هناك وامنحني بدعاك. (شامی: ۵۴۳-۵۴۲/۷)

مطلب البيع التعاطي

بیع تعاطی کا بیان

نوٹ: مطلب کا عنوان مطلق ہے، اور اس اعتبار سے یہ عنوان کچھ پہلے ہونا چاہئے، جہاں علامہ شامی نے تعاطی کا لغوی اور اصطلاحی معنی وغیرہ امور تحریر فرمائے ہیں، جب کہ اس مقام پر فقط ایک خاص حکم یعنی بیع فاسد یا باطل کے بعد تعاطی سے بحث ہے۔

بیع تعاطی: اس عقد کو کہا جاتا ہے جس میں عاقدین زبان کے بجائے عمل سے ایجاب وقبول کریں، مثلاً مشتری کچھ بولے بغیر ثمن ادا کرے اور بائع مبیع سپرد کرے۔

بعض فقہاء نے ایک جانب سے قولاً ایجاب یا قبول اور دوسری جانب سے فعلا ایجاب وقبول کو بھی تعاطی میں شمار کیا ہے، مگر علامہ شامیؒ نے اس بیع کو تعاطی نہیں شمار کیا ہے، بلکہ علامہ شامی عاقدین کے عملی ایجاب وقبول کو بیع تعاطی کہتے ہیں، جیسا کہ سابق میں گزر چکا۔

بیع تعاطی کا حکم: بیع تعاطی مطلقاً جائز ہے یعنی خواہ معقود علیہ نفیس یعنی گراں قدر اور مہنگی چیز ہو یا خسیس یعنی سستی چیز ہو اور یہی قول صحیح اور معتمد ہے۔

البتہ علامہ کرخیؒ صرف خسیس یعنی کم قیمت کی اشیاء میں بیع تعاطی کو جائز قرار دیتے

ہیں جیسا کہ علامہ طحطاوی نے قہستانی کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور علامہ شامی فرماتے ہیں کہ حاوی قدسی میں اس قول کو قولِ مشہور قرار دیا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ قول غیر مشہور اور قولِ اول یعنی خسیس اور نفیس میں بیع تعاطی کا درست ہونا قول مشہور اور اصح ہے۔

بیع فاسد اور باطل کے بعد بیع تعاطی:

اس مطلب میں علامہ شامیؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ اگر کسی وجہ سے عقد فساد کے ساتھ منعقد ہو جائے اور اس کے بعد وجہِ فساد ختم کر کے فقط مبیع و ثمن کا تسلیم و تسلم (تعاطی) کر لیا جائے تو کیا یہ بطور بیعِ تعاطی درست ہوگا یا عقدِ اول (فاسد) سے متارکت (فسخ وغیرہ) ضروری ہوگا؟

متارکت کے معنی باہم کسی چیز کو ترک کرنا۔ متارکت لفظاً بھی ہوتی ہے اور عملاً بھی؛ بیع میں متارکت یہ ہے کہ عاقدین عقد کو قولاً فسخ کر دے یا معقود علیہ پر قبضہ کے بعد ثمن مشتری کو اور مبیع بائع کو لوٹا دے۔

فقہاء احناف کی جزئیات متارکت اور عدم متارکت کے متعلق باہم متعارض ہیں۔

وہ جزئیات جن میں بیع فاسد کے بعد تعاطی سے پہلے متارکت کو ضروری قرار دیا ہے، وہ درج ذیل ہیں:

خلاصہ الفتاوی میں جزئیہ ہے کہ کسی شخص نے پارچہ باف سے قالین، غالیچہ خریدا جو فی الحال بُنا ہوا نہ تھا اور اس کی ادائیگی کی خاص مدت متعین نہیں کی جس کی وجہ سے عقد فاسد ہو گیا، اس کے بعد بائع نے غالیچہ وغیرہ بُن کر تیار کیا اور مشتری کو سپرد کیا اور مشتری نے ثمن ادا کیا اور دونوں کے درمیان لفظاً ایجاب و قبول نہ ہوا بلکہ تعاطی ہوئی تو یہ عقد درست نہ ہوگا اس وجہ سے کہ یہ عقد فاسد پر بناء ہے جو درست نہیں۔

(۲) خانیہ میں ہے: زید نے عمر سے بذریعہ عقد فاسد کپڑا خریدا پھر دوسرے دن ملاقات ہو گئی تو زید نے عمر سے کہا یہ کپڑا تو مجھے ہزار درہم میں بیچ چکا ہے تو عمر نے کہا جی،

اس پر زید نے کہا کہ اب میں اس کو لے رہا ہوں تو یہ عقد درست نہ ہوگا، اس وجہ سے کہ یہ مذکورہ عقد فاسد پر متارکت سے قبل بنا ہے، لہٰذا درست نہ ہوگا۔

البیع بالتعاطی بعد عقد فاسد وعبارة الخلاصة: اشتری رجل من وسائدی وسائد و وجوه الطنافس وهی غیر منسوجة بعد ولم بضرباله أجلا لم یجز فلو نسج الوسائد ووجوه الطنافس وسلم إلی المشتری لایصیر هذا بیعا بالتعاطی لأنهما یسلمان بحکم ذلک البیع السابق وأنه وقع باطلا --- اهـ عبارة البزازیة: والتعاطی إنمایکون بیعا إذالم یکن بناء علی بیع فاسد أوباطل سابق أماإذا کان بناء علیه فلا۔اه.

(لاینعقد بهما البیع قبل متارکة الفاسد) مافی الخانیة لو اشتری ثوبا شراء فاسدا ثم لقیه غدا فقال قد بعتنی ثوبک هذا بألف درهم فقال بلی فقال قد أخذته فهو باطل۔ هذا علی ماکان قبله من البیع الفاسد فإن کانا تتارکا البیع الفاسد فهو جائز الیوم---اهـ (شامی:۲۹/۷)

وہ جزئیات جس میں بیع فاسد کے بعد تعاطی سے پہلے متارکت کا تذکرہ نہیں ہے، اور ”لکن“ سے ان کو علامہ شامی نے بیان فرمایا ہے:

(۳) نہایہ اور فتح القدیر میں ہدایہ کے مسئلہ ومن باع صبرة طعام الخ کے ضمن میں ہے کہ: اگر بائع نے کوئی چیز فروخت کی اور ثمن کے متعلق کہا کہ جو رقم (نشانی) اس پر تحریر کردہ ہے اس کے مطابق ثمن ہوگا اور مشتری اس سے واقف نہ ہو تو عقد فاسد ہوگا اس وجہ سے کہ اس میں ثمن کی جہالت ہے جو قمار کی طرح ہوگا کہ کیا پتہ کتنا نکلے؟ اور اسی وجہ سے علامہ حلوانی فرماتے ہیں کہ اسی مجلس میں رقم سے جو ثمن مراد ہو اس کا علم ہو جائے تب بھی بیع درست نہ ہوگی، لیکن اگر بائع ابھی بھی اپنی رضامندی پر قائم ہو اور مشتری بھی راضی ہو جائے تو اس تراضی کی وجہ سے اب بیع منعقد ہو جائے گی، اسی کو علامہ ابن ہمام نے بیع تعاطی سے تعبیر کیا ہے، والمراد واحد۔

(۴) اسی طرح باب البیع فاسد میں ہے کہ عبدِ آبق کی بیع نادرست ہے اور فاسد ہے، لیکن کسی نے بیچ دیا اور بعد میں غلام آ گیا تو مشتری کو سپرد کر دیا تو ایک روایت کے

مطابق تعاطی کے طور پر عقد درست ہو جائے گا اور ظاہر الروایت کے مطابق درست نہ ہوگا

قلت: لكن في النهاية والفتح وغيرهما عند قول الهداية ومن باع صبرة طعامٍ كل قفيز بدرهم إلخ البيع بالرقم فاسدٌ؛ لأن فيه زيادة جهالةٍ تمكنت في صلب العقد وهي جهالة الثمن برقمٍ لا يعلمه المشتري، فصار بمنزلة القمار وعن هذا قال: شمس الأئمة الحلواني، وإن علم بالرقم في المجلس لا ينقلب ذلك العقد جائزًا، ولكن إن كان البائع دائما على الرضا فرضي به المشتري ينعقد بينهما عقد بالتراضي. اهـ. وعبر في الفتح بالتعاطي، والمراد واحد وسيأتي أيضًا في باب البيع الفاسد أن بيع الآبق لا يصح، وأنه لو باعه ثم عاد وسلمه يتم البيع في روايةٍ وظاهر الرواية أنه لا يتم قال: في البحر هناك وأولوا الرواية الأولى بأنه ينعقد بيعًا بالتعاطي. اهـ. وظاهر هذا عدم اشتراط متاركةِ الُفاسدِ.

بیع فاسد کے بعد تعاطی کے متعلق علامہ حصکفیؒ کا مذہب:

علامہ حصکفیؒ نے ابن نجیم کی متابعت کرتے ہوئے فاسد کے بعد قبل المتارکت بیع تعاطی کو فاسد قرار دیا ہے، اور صاحبِ بحر کا قول پیش کیا ہے کہ عقدِ فاسد کے بعد، قبل متارکتہ الفاسد، صریح ایجاب وقبول سے بھی بیع منعقد نہیں ہوتی تو بیع تعاطی سے تو بدرجہ اولی منعقد نہ ہوگی۔ اور پھر فرماتے ہیں کہ خلاصہ وبزازیہ میں مذکور حکم ولو کان بعد عقد فاسد اسی پر محمول ہیں۔

جب کہ علامہ شامی نے ایسی بیع کے متعلق فقہاء کے اقوال کے مابین اختلاف کے پیش نظر تطبیق کا طریقہ اختیار فرمایا ہے، اور اتحاد مجلس وتبدیل مجلس کو تعاطی کے انعقاد وعدمِ انعقاد کا مدار قرار دیا ہے۔

(۱) تطبیق باعتبار تبدیل مجلس:

جن روایات میں عقد فاسد کے بعد عدم متارکت کے باوجود عاقدین کے مابین ہونے والی تعاطی کو درست قرار دیا ہے وہ اس پر محمول ہے کہ وجہ فساد ختم کرنے کے بعد اسی مجلس میں تسلیم وتسلم پایا جائے تو تعاطی درست ہوگا اور اگر مجلس تبدیل ہو جائے

تو متارکت (فسخ) لازم ہوگا، خلاصۃ الفتاوی اور خانیہ کے مذکورہ اول دوم جزئیہ جس میں متارکت کو ضروری قرار دیا ہے وہ تبدیل مجلس پر محمول ہوں گے، نیز خلاصہ کی عبارت میں لفظ متارکت مذکور نہیں ہے۔

مذکورہ تطبیق کی وجہ علامہ شامی یہ بیان فرماتے ہیں کہ مجلس کی تبدیلی سے فساد متقرر ہو جاتا ہے اور جب فساد متقرر ہو جاتا ہے تو متارکت ضروری ہوگی، البتہ مجلس تبدیل نہیں ہوئی تو فساد متقرر نہیں ہوا، اور وجہ فساد ختم کر کے تعاطی کے ضمن میں 'متارکت' بھی متحقق مان لیا جائے گا۔ پس صراحتاً متارکت کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

البتہ اس پہلی تطبیق پر بیع بالرقم میں علامہ حلوانی کے ذکر کردہ حکم سے اعتراض ہوسکتا ہے جس میں صراحتاً مجلس میں ہونے والی تعاطی کو بھی نا درست کہا گیا ہے۔

علامہ شامی اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہدایہ میں مجلس میں ہونے والی تعاطی کو درست قرار دیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب ہدایہ تبدیل مجلس اور عدم تبدیل مجلس کا اعتبار کرتے ہیں۔

اسی بات کو علامہ شامی نے ہدایہ کی ایک عبارت سے مؤید کیا ہے۔ **و ذکر أن العلم فی المجلس یجعل کابتداء العقد و یصیر الخ** ہدایہ کی عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ اگر اسی مجلس میں وجہ فساد ختم کر کے تعاطی منعقد ہو تو مجلس کے بقاء کی وجہ سے فساد متقرر نہیں ہوا لہذا عقد درست ہوگا گویا کہ ابتداء مجلس میں جہالت نہ تھی، اور تاخیر القبول إلی آخر المجلس کے مشابہ سمجھا جائے گا۔ اسی کی وضاحت ابن الہمام نے یہ فرمائی ہے کہ مجلس جامع للمتفرقات ہے، لہذا مجلس میں ہونے والے تصرفات کو ایک ہی گردانا جائے گا

(۲) تطبیق باعتبار قولان فی المذہب: یعنی عقد فاسد سے وجہ فساد ختم کرنے کے بعد بیع تعاطی سے قبل لزوم متارکت اور عدم لزوم متارکت میں فقہاء احناف کے دو قول ہیں بعض حضرات متارکت کو لازم اور بعض متارکت کے عدم لزوم کے قائل ہیں۔

اسی کی طرف درمیانِ کلام میں علامہ شامی نے: **ویحتمل وھو الظاھر ان یکون فی المسألة قولان**۔ سے اشارہ فرمایا ہے۔ اور فرماتے ہیں کہ آگے علامہ حصکفیؒ کی عبارت: **و فسد فی الکل فی بیع ثلة الخ** کے ضمن میں جو تفصیل علامہ حصکفی نے ذکر فرمائی ہے، اور اس پر جو کچھ علامہ شامی نے اقوال نقل فرمائے ہیں، اس سے واضح ہوتا ہے اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔ ملاحظہ ہو شامی: ۷ / ٦٥۔

مفتی تقی صاحب عثمانی دامت برکاتہ نے فقہ البیوع میں ایک اور بہتر تطبیق بیان فرمائی ہے کہ قرائن سے معلوم ہو کہ عقد تعاطی مذکورہ عقد فاسد پر مبنی ہے تو متارکت ضروری ہوگی۔ اور اگر قرائن سے معلوم ہوا کہ عقد تعاطی عقدِ جدید ہے مذکورہ عقد پر مبنی نہیں ہے تو متارکت ضروری نہیں ہے۔

وقد يجاب على بعد بحمل الاشتراط على ما إذا كان التعاطي بعد المجلس أما فيه فلا يشترط كما هنا، والفرق أنه بعد المجلس يتقرر الفساد من كل وجهٍ فلا بد من المتاركة أما في المجلس، فلا يقرر من كل وجهٍ فتحصل المتاركة ضمنا تأمل. ويحتمل وهو الظاهر أن يكون في المسألة قولان وانظر ما يأتي عند قوله وفسد في الكل في بيعٍ ثلثه إلخ. هذا وما ذكره عن الحلواني في البيع بالرقم جزم بخلافه في الهندية آخر باب المرابحة، وذكر أن العلم في المجلس يجعل كابتداء العقد، ويصير كتأخير القبول إلى آخر المجلس وبه جزم في الفتح هناك أيضا.

(قوله: ففي بيع التعاطي بالأولى إلخ) مأخوذ من البحر حيث قال: ففي بيع التعاطي بالأولى، وهو صريح الخلاصة والبزازية إن التعاطي بعد عقد فاسد أو باطل لا ينعقد به البيع؛ لأنه بناء على السابق، وهو محمول على ما ذكرناه. اهـ.

وقوله: على ما ذكرناه أي أن عدم الانعقاد قبل متاركة الأول، وهو معنى قول الشارح، فيحمل ما في الخلاصة وغيرها على ذلك ومراده بما في الخلاصة ما قدمه من قوله كما لو كان بعد عقد فاسد، ونقلنا عبارتها وعبارة البزازية، وليس فيها التقييد بما قبل متاركة الأول فقيده الشارح به تبعا للبحر لئلا يخالف كلام غيرها فافهم. (شامی: ۲۹/۷)

فاذا حصل العلم فی المجلس جعل کابتداء العقد وصار لتأخیر القبول الی المجلس وبعد الافتراق قد تقرر فلایقبل الاصلاح ونظیره بیع الشیی برقمه إذا علم فی المجلس. (الهداية) قال ابن الهمام فی الفتح: ولما كان المجلس جامعا للمتفرقات یعتبر الواقع فی أطرافه كالواقع معا كان تاخیر البیان (فتح القدیر مع الهدایه: ۴۲۹/۶، ۴۲۸)

والذمی یظهر لهذا العید الضعیف، عفاالله عنه۔ أنه یمكن التطبیق بین الروایتین بأنه حتی وقع التعاطی مستندا إلی العقد الفاسد لم ینعقد به البیع إما إذا دلت القرائن علی أن التعاطی لم یقع علی أساس العقد الفاسدوإنما وقع لإنشاء عقد جدید فإنه یصح به البیع فكأن متاركة العقد الفاسد وقعت اقتضاء۔ (فقه البیوع: ۴۲/۱)

مطلب في بيع الاستجرار

بیع استجرار کے احکام

بیع تعاطی کے بیان کے بعد 'فروع' کے عنوان سے علامہ حصکفیؒ نے بیع استجرار کو ذکر فرمایا ہے، چوں کہ اس کی بہت سی صورتوں کی فقہی تخریج تعاطی کی بنیاد پر ہی کی گئی ہیں۔اور بعض صورتوں کی دیگر تخریجات ذکر فرمائی ہیں۔

نوٹ: شامی کے مروجہ نسخوں میں 'مطلب' کا عنوان بہت مؤخر ہے، بلکہ استجرار کے احکام ختم ہونے کے بعد ہے، جب کہ استجرار کی بحث بہت پہلے شروع ہو جاتی ہے، ہم نے جہاں سے یہ بحث شروع ہوتی ہے، وہیں سے بحث شروع کی ہے، اور جدید نسخوں میں حقیقت کے مطابق صحیح مقام پر 'مطلب' کا عنوان ہے۔

بیع استجرار کی لغوی اور اصطلاحی تعریف:

استجرار کا لغوی معنی ہے: کھینچنا اور تھوڑا تھوڑا لینا۔

اور اصطلاحی تعریف ہے: ضرورت کی چیزیں تھوڑی تھوڑی لینا اور اس کے بعد ثمن ادا کرنا۔

دوسری تعریف: انسان دکاندار سے اپنی ضرورت کی مختلف اشیاء تھوڑی تھوڑی لیتا رہے اور خریدار اور دکاندار کے مابین ایجاب وقبول اور بھاؤ تاؤ نہ ہو۔

الاستجرار لغة الجذب والسحب۔ (الموسوعة الفقهيه: ۹/۴۳)

استجر المال إذا أخذه شيئًا فشيئًا دون أن يجرى بينهما مساومة أو إيجاب و قبول۔ (بحوث فی قضايا فقهية معاصرة: ۱/۵۵)

بيع الاستجرار أخذ الحوائج من البائع شيئًا فشيئًا ودفع ثمنها بعد ذلك۔ (الموسوعة الفقهيه: ۹/۴۳)

والبيع بالاستجرار يكون بغير مساومة بين المتبايعين وبغير بيان الثمن۔

(درر الحکام شرح مجلہ الاحکام: ۱/۱۵۷)

ما يستجره الإنسان من البياع إذا حاسبه على أثمانها بعد استهلاكها جاز استحسانًا۔ (شامی: ۷/۳۰)

یہ بیع استجرار کا اجمالی بیان ہے، آگے ہم اس مسئلہ کو کچھ وضاحت کے ساتھ علامہ شامیؒ کی بیان کردہ فقہی تخریجات اور اعتراضات وجوابات کے ساتھ تفصیلاً بیان کرتے ہیں:

<u>بیع استجرار کے احکام:</u>

بیع استجرار کی دوصورتیں ہیں:

(۱) الاستجرار بمبلغ مقدم؛ یعنی قیمت پیشگی ادا کی جائے۔

(۲) الاستجرار بثمن مؤخر؛ یعنی پہلے سامان خریدلے اور ثمن بعد میں ادا کیا جائے

متأخرین فقہاءِ احناف نے بیع استجرار کے استحساناً جواز کو بیان کیا ہے، خواہ ثمن ابتداءً ادا کیا جائے یا بعد میں؛ البتہ وجہِ استحسان اور فقہی تخریج میں اختلاف ہے۔

حکم کی وضاحت سے قبل اقسام کی وضاحت ضروری ہے۔

(۱) پہلی قسم یہ ہے کہ خریدار پیشگی قیمت ادا نہ کرے، بلکہ مختلف اشیاء لینے کے کچھ عرصے بعد حساب کرکے ثمن کی ادائیگی کی جائے۔ اس کی تین صورتیں ہیں۔

(الف) پہلی صورت یہ ہے کہ ہر خریداری کے وقت بائع ثمن کی وضاحت کردے۔

(ب) دوسری صورت یہ ہے کہ عاقدین پہلے سے یہ طے کرے کہ خریدی ہوئی چیز کا ثمن اس دن کی بازاری قیمت ہوگی اور وہ ایسی چیز ہو جس کی بازاری قیمت میں تفاوت نہ پایا جاتا ہو۔

(ج) تیسری صورت یہ ہے کہ عاقدین لاپرواہی کرے، یعنی قیمت متعین نہ کرے اور نہ دونوں کے مابین ثمن کی تعیین کی کوئی وضاحت یا پیمانہ متعین ہو، یا ایسا پیمانہ متعین ہو جس سے تعیین نہ ہو سکے اور وہ مفضی الی النزاع ہو۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ خریدار پیشگی قیمت دکاندار کو ادا کرے، پھر اس سے وقتاً فوقتاً تھوڑی چیزیں خریدتا رہے، کچھ عرصے بعد تمام اشیاء کا حساب ہو جائے، اس میں بھی مبیع کی قیمت متعین اور معلوم ہونے نہ ہونے کی مذکورہ صورتیں متصور ہوں گی؛ اس طرح کل چھ صورتیں ہو گئیں۔

حکم ان صورتوں کا یہ ہے کہ:

ثمن کے متعین اور غیر مجہول ہونے کی پہلی اور دوسری صورت کو تعاطی پر محمول کیا جائے گا؛ یعنی چار صوتوں کو تعاطی پر محمول کرنا آسان ہے۔

چار صورتیں درج ذیل ہیں:

(۱) ثمن پہلے سے اداء کر دیا ہو اور وقتِ اخذ بائع قیمت بیان کردے۔

(۲) ثمن اداء کر دیا ہو اور وقتِ اخذ قیمت کسی طرح معلوم و غیر مجہول ہو۔

(۳) ثمن پہلے سے ادا نہ کیا ہو اور وقتِ اخذ بائع قیمت بیان کرے۔

(۴) ثمن پہلے سے ادا نہ کیا ہو اور وقت اخذ قیمت کسی طرح معلوم و غیر مجہول ہو

تعاطی پر محمول کرنے کے جائز قرار دینے کی یہ تخریج صاحبِ نہر کے حوالے سے

علامہ شامی نے ذکر فرمائی ہے، علامہ شامی نے اس پر علامہ حموی کا اعتراض نقل کر کے جواب بھی دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ چیزوں کی قیمت بدلتی رہتی ہے، اور یہ امر مفضی إلی النزاع ہے، اس لیے تعاطی پر محمول کرنا درست نہ ہونا چاہئے۔

علامہ شامی نے اس کا جواب دیا ہے کہ تعاطی کے اعتبار سے اس عقد کو درست ماننے کی جو تخریج صاحبِ نہر نے پیش کی ہے وہ اس پر مبنی ہے کہ ثمن پہلے سے معلوم ہو؛ پس اس اعتبار سے جہالت اور نزاع کا کوئی اندیشہ نہیں۔ البتہ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ پھر تو یہ صورتیں 'بیع معدوم' کی صورت میں داخل نہ ہوں گی۔ کیوں کہ وقتِ اخذ ہی ثمنِ معلوم پر بیع مکمل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ولوالجیہ میں ہے کہ: ایک آدمی نے خباز کو چند دراہم دیے اور کہا کہ میں نے تجھ سے ایک من روٹیاں خریدی، اور اس کے بعد روزانہ پانچ من روٹیاں لیتا رہا، تو بیع فاسد ہوگی، اور ایسی روٹیاں کھانا مکروہ ہوگا، کیوں کہ اس نے غیر مشار الیہ اور غیر متعین روٹیاں خریدی ہیں، اس طرح یہ مجہول کی بیع ہے۔ اسی مسئلہ میں اگر یہ شخص پہلے سے دراہم دیتے وقت خریداری کی صراحت نہ کرے، اور روزانہ پانچ من روٹیاں لیتا رہے، تو یہ درست ہوگا، اور کھانا حلال ہوگا، گرچہ دراہم دیتے وقت نیت خریداری کی ہو، کیوں کہ خریداری کی صراحت نہ تھی اور نیت سے بیع منعقد نہیں ہوتی، اور یوں سمجھا جائے گا کہ روٹی لیتے وقت تعاطی سے بیع منعقد ہوگی، اور اس وقت مبیع معلوم ہے اس لیے بیع فاسد نہ ہوگی۔

ولوالجیہ میں مذکور صورت میں ایک رقم پہلے سے بائع کے پاس موجود ہے، جو بوقتِ تعاطی ثمن کا فائدہ دیتی ہے، اس سے قیاس کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ چوں کہ بیع کی صحت کا مدار اس امر پر ہے کہ بوقتِ تعاطی ثمن معلوم ہو، اس لیے اگر ثمن پہلے سے ادا کیا نہ ہو، تو بھی تعاطی کے طور پر بیع درست ہوگی، کیوں کہ مبیع اور ثمن معلوم ہیں، ہاں اب ثمن مشتری کے ذمہ قرض رہے گا۔

وخرجها فی النهر علی کون الماخوذ من العدس ونحوه بیعا بالتعاطی وأنه لایحتاج فی مثله إلی بیان الثمن لأنه معلوم واعترضه الحموی بأن أثمان هذه تختلف ویفضی إلی المنازعة۔

قلت: مافی النهر مبنی علی أن الثمن معلوم لکنه علی هذا لایکون من بیع المعدوم بل کلما أخذ شیئًا انعقد بیعًا بثمنه المعلوم قال فی الولوالجبة: دفع دراهم إلی خباز فقال اشتریت مثل مائة من من خبز و جعل یأخذ غیر مشار إلیه فکان البیع مجهولا ولو أعطاه الدراهم وجعل یأخذ منه کل یوم خمسه أمناء ولم یقل فی الابتداء اشتریت ہند یجوز وهذا حلال وان کان نیته وقت الدفع الشواء لانه بمجرد النیة لاینعقد البیع وانما ینعقد البیع الان بالتعاطی والآن المبیع معلوم فینعقد البیع صحیحًا۔ (شامی:۳۱/۷)

قلت: ووجهه أن ثمن الخبر معلوم فإذا انعقد بیعًا بالتعاطی وقت الأخذ مع دفع الثمن قبله فکذا إذا تأخر دفع الثمن بالأولی۔

مذکورہ بالا صورتوں میں ثمن متعین ہونے کے سبب تعاطی پر محمول کرتے ہوئے بیع درست قرار دی گئی ہے، مگر تیسری صورت (جس میں ہر طرح ثمن مجہول ہوتا ہے) کو تعاطی پر محمول کرنا ثمن کی جہالت کی وجہ سے درست نہیں، خواہ ثمن پہلے ادا کیا ہو یا بعد میں ادا کیا جائے، وقتِ اخذ جہالت ثمن کی وجہ سے بیع منعقد نہ ہوگی یا فاسد منعقد ہوگی، اس لیے حساب کے تصفیہ کے وقت تک عقد کا حکم (انعقاد یا صحت) موقوف ہوگا، پس جس وقت دونوں حساب صاف کریں گے، اس وقت کس فقہی تخریج کے مطابق اس لین دین کو درست قرار دیا جائے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

فقہی تخریجات:

علامہ شامی نے تین ممکنہ تخریجات کو ذکر فرمایا ہے، دو تخریجات تعاطی کے مذکورہ بالا حکم سے پہلے ذکر فرمائی ہیں، (۱) تسامح (۲) ضمانِ متلفات، اور (۳) تیسری تخریج 'قرض مضمون' کو آگے تعاطی کی مذکورہ بالا تفصیل کے بعد ذکر فرمایا ہے۔

(۱) بعض حضرات مطلقاً اس کو استحساناً جائز کہتے ہیں، علامہ شامی فرماتے ہیں کہ

بحر میں ہے کہ:'معقود علیہ کی شرائط میں ایک شرط مبیع کے موجود ہونے کی ہے، اور اسی وجہ سے معدوم کی بیع منعقد نہیں ہوتی'۔ پھر آگے صاحبِ بحر فرماتے ہیں کہ:'فقہاء نے ایک خاص صورت کے متعلق تسامح سے کام لیتے ہوئے اس کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، چنانچہ قنیہ میں ہے کہ:'بائع سے استعمال کی اشیاء مثلاً نمک، تیل، مسور، وغیرہ لی جاتی ہیں، اوران چیزوں کو استعمال کرنے کے بعد بائع سے ان کی بیع ہوتی ہے، پس اس صورت میں معدوم کی بیع درست قرار دی جائے گی۔

(ما يستجره الانسان الخ) ذكر في البحر أن من شرائط المعقود عليه أن يكون موجودا، فلم ينعقد بيع المعدوم. ثم قال: ومما تسامحوا فيه وأخرجوه عن هذه القاعدة ما في القنية: الأشياء التي تؤخذ من البياع على وجه الخرج كما هو العادة من غير بيع كالعدس والملح والزيت ونحوها ثم اشتراها بعدما انعدمت صح اه. فيجوز بيع المعدوم هنا اه. (شامی:۳۱/۷)

(۲) دوسری تخریج علامہ شامی نے بعض فضلاء سے یہ نقل فرمائی ہے کہ یہ ضمان متلفات کی قبیل سے ہے، کچھ موانع اور اعتراضات کی وجہ سے یہ تطبیق گرچہ مکمل منطبق نہ ہوگی؛ البتہ عرف، تسہیل امر اور دفع حرج کے طور پر اس کو اختیار کیا گیا ہے۔

<u>تخریجِ دوم پر وارد ہونے والا اعتراضات کی تفصیل اور جوابات:</u>

(۱) سب سے پہلے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ضمان کے قاعدہ کے مطابق جب تک ضمان ادا نہ کیا جائے مستہلِک اور متلِف شئی مقبوض کا مالک نہ ہوگا، اور اس سے انتفاع درست نہ ہوگا، مذکورہ صورت میں تو مشتری اس کو استعمال کر چکا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عدمِ انتفاع کا حکم عدمِ اذن ونفاد کی صورت میں ہے، اس صورت میں مالک (بائع) کے اذن اور رضا سے مشتری تصرف کرتا ہے، لہٰذا انتفاع اور استعمال درست ہے

(۲) دوسرا اعتراض علامہ حموی کی طرف سے یہ ہے کہ'ضمان متلفات باذن المالک'فقہاء میں معروف نہیں ہے۔

(۳) تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ضمانِ مثل صرف مثلیات میں جائز ہے اور ذوات القیم میں ضمان بالقیمۃ ہوتا ہے، ضمانِ مثل نہیں، اور یہاں تو سب کے برعکس ضمان بالثمن ہے۔

علامہ شامیؒ مذکورہ اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ قیاس کے مطابق یہ اعتراضات درست ہیں، مگر اس بیع کا جواز چوں کہ مبنی بر استحسان ہے، اس لیے ان قیاسی اعتراضات کا کوئی اعتبار نہیں۔

پھر بھی جواب میں یہ کہنا درست ہے کہ ان تمام اشیاء کو چاہے مثلی ہوں یا قیمی ہو، اعیان کی طرح مان لیا جائے اور استحساناً اعیان کا قرض درست مان لیا جائے اور بعد میں ازروئے استحسان ثمن سے ضمان ادا کیا جائے۔

وقال بعض الفضلاء: ليس هذا بيع معدوم، إنما هو من باب ضمان المتلفات بإذن مالكها عرفا تسهيلا للامر ودفعا للحرج كما هو العادة، وفيه أن الضمان بالاذن مما لا يعرف في كلام الفقهاء، حموي. وفيه أيضا أن ضمان المثليات بالمثل لا بالقيمة، والقيميات بالقيمة لا بالثمن ط.

قلت: كل هذا قياس، وقد علمت أن المسألة استحسان.

ويمكن تخريجها على فرض الأعيان، ويكون ضمانها بالثمن استحسانا، وكذا حل الانتفاع في الأشياء القيمية، لان قرضها فاسد لا يحل الانتفاع به، وإن ملكت بالقبض........

(۴) ایک اعتراض یہاں قیمی اشیاء کا قرض نادرست ہونے اور اگر قرض کی وجہ سے آدمی چیز کا مالک ہو جائے تو انتفاع نادرست ہونے کا علامہ شامیؒ نے ذکر فرمایا ہے، اس کا جواب علامہ شامیؒ نے یہ دیا ہے کہ استحساناً قیمی اشیاء کا قرض اور انتفاع درست مانا جائے گا۔ بحث کے دوران دو مقام پر اس اعتراض کو ذکر کر کے اس کا جواب علامہ شامیؒ نے فیکون شبیہ القرض المضمون الخ سے دیا ہے کہ: یوں کہا جائے گا کہ یہ 'قرض مضمون' کے مشابہ ہے، اس سے اولاً مثلی اشیاء کا ضمان مثل سے اور قیمی اشیاء کا ضمان قیمت کی شکل

میں واجب ہوگا، پھر دونوں فریق اس ضمان کے بدل میں کسی چیز (یعنی ثمن) پر راضی اور متفق ہو گئے اور وہ دے دیا تو اس معاوضہ اور مقاصے سے ذمہ بری ہو جائے گا۔

یہاں علامہ شامیؒ نے قرض اعیان اور ضمان بالثمن کے جواز کی ایک فقہی نظیر بھی پیش کی ہیں جہاں فقہاء نے ان کو خلاف قیاس جائز قرار دیا ہے، چنانچہ روٹی اور خمیرہ کا قرض باوجود غیر مثلی (اعیان) ہونے کے حاجت اور عرف کی وجہ سے درست قرار دیا گیا ہے، اور پھر اس کا مثل لوٹایا جاتا ہے۔

وهذا ظاهر فيما كان ثمنه معلوما وقت الأخذ مثل الخبز واللحم.

أما إذا كان ثمنه مجهولا فإنه وقت الأخذ لاينعقد بيعًا بالتعاطى لجهالة الثمن فإذا تصرف فيه الآخذ وقد دفعه البياع برضاه بالدفع وبالتصرف فيه على وجه التعويض عنه لم ينعقد بيعًا۔ وإن كان على نية البيع، لما علمت من أن البيع لا ينعقد بالنية فيكون شبيه القرض المضمون بمثله أو بقيمته، فإذا توافقا على شئ بدل المثل أو القيمة برئت ذمة الآخذ، لكن يبقى الاشكال في جواز التصرف فيه إذا كان قيميا، فإن قرض القيمي لا يصح فيكون تصحيحه هنا استحسانا كقرض الخبز والخميرة..

(۳) تیسری تخریج کی طرف علامہ شامی نے اشارہ فرمایا ہے کہ اس صورت کو ہبہ بشرط العوض پر بھی محمول کر سکتے ہیں، یعنی بائع نے مشتری کو مبیع بطور ہدیہ دی اور عوض کی شرط رکھی بعد میں مشتری جب ثمن ادا کرے گا تو وہ اس ہدیہ کا عوض مانا جائے گا۔

(۴) چوتھی تخریج بھی ہو سکتی ہے کہ اس طرح خریدی ہوئی چیزوں کو مقبوض علی سوم الشراء مانا جائے، جس میں ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری پر ثمن واجب ہوتا ہے۔ پس اس صورت کو بھی اس طرح مان لیا جائے گا۔

ويمكن تخريجه على الهبة بشرط العوض أوعلى المقبوض على سوم الشراء۔ (شامی:۲۱/۷)

بیع استجرار میں اختلاف کی صورت میں کس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا

علامہ شامیؒ نے اشباہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر بائع اور مشتری نے ثمن متعین نہیں کیا اور دونوں میں ثمن کی تعین میں اختلاف ہو تو جس دن مبیع لی ہے، اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے الاشباہ والنظائر میں جن صورتوں میں خصومت کے وقت یوم الاخذ کی قیمت کا اعتبار ہوتا ہے، ان جزئیات کے تحت ایک مسئلہ مذکور ہے کہ اگر چاول، دال اور اس کے مشابہ کوئی چیز خریدی اور قیمت پیشگی ادا کر چکا ہے، بعد میں تصفیہ کے وقت عاقدین میں قیمت کے متعلق اختلاف ہو تو یوم الاخذ کی قیمت کا اعتبار ہوگا یا یوم الخصومت کی؟ تو تتمہ کے حوالے سے حکم لکھا ہے کہ یوم الاخذ کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اسی طرح دریافت کیا گیا کہ اگر قیمت پیشگی ادا نہ کی ہو بلکہ اس شرط پر بیع ہوئی ہو کہ اس صورت میں کس دن کی قیمت لازم ہوگی؟ فرمایا کہ یوم الاخذ کی قیمت کا اعتبار ہوگا؛ کیوں کہ عقد کے وقت 'ثمن' کا ذکر بھاؤ تاؤ پر دلالت کرتا ہے، اس لیے یوم الاخذ کی قیمت واجب ہوگی، جو اس دن بطور ثمن بازار میں متعین تھی۔ وہ سامان لیتا رہے گا اور اخیر میں مجموعی ثمن ادا کر دے گا۔

ثم رأيته في الأشباه في القول في ثمن المثل حيث قال: ومنها لو أخذ من الأرز والعدس وما أشبهه، وقد كان دفع إليه دينارا مثلا لينفق عليه، ثم اختصما بعد ذلك في قيمته هل تعتبر قيمته يوم الاخذ أو يوم الخصومة؟

قال في التتمة: تعتبر يوم الاخذ، قيل له: لو لم يكن دفع إليه شيئا بل كان يأخذ منه على أن يدفع إليه ثمن ما يجتمع عنده. قال: يعتبر وقت الاخذ لأنه سوم حين ذكر الثمن اهـ.

بیع استجرار میں پیشگی ادا کی ہوئی قیمت کی حیثیت

بیع استجرار میں جو پیشگی قیمت ادا کی جاتی ہے، اس کی شرعی حیثیت کے متعلق مفتی

تقی صاحبؒ نے فقہ البیوع، بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرہ اور اسلام اور جدید معاشی مسائل میں تفصیلی بحث فرمائی ہے، اور تحریر فرمایا ہے کہ جن حضراتِ فقہاء نے استجرار کے مسئلہ پر بحث کی ہے ان میں سے کسی نے بھی اس اشکال سے تعرض نہیں کیا ہے۔ حضرت مفتی صاحب نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

جو قیمت پیشگی ادا کی جاتی ہے اس کی شرعی حیثیت میں تین احتمال ہیں: (۱) ثمنِ مقدم (۲) امانت (۳) قرض۔

ثمنِ مقدم: اس رقم کو دو وجہوں سے ثمن مقدم نہیں قرار دیا جاسکتا ہے (الف) ثمن بیع کے بعد دیا جاتا ہے اور بیع کے لئے مبیع کی ذات، وصف اور مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے، جو یہاں نہیں ہے۔ (ب) دوسری وجہ یہ ہے کہ ثمن مقدم کے ساتھ بیع سلم یا استصناع ہوتی ہے، لہٰذا اگر اس کو عقدِ سلم یا استصناع کہا جائے تو سلم و استصناع کے شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، حالانکہ ان عقود کے شرائط کی رعایت بیع استجرار میں نہیں کی جاتی ہے۔

امانت: اگر یہ کہا جائے کہ یہ رقم بائع کے پاس امانت ہے اور خریدار جب کوئی چیز لے گا تو یہ رقم اس کا ثمن بن جائے گی، یہ صورت مشکل بلکہ عملاً متعذر ہے، کیونکہ امانت ہونے کی صورت میں بائع کے لئے اس رقم میں کسی قسم کا تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ عملاً ایسا نہیں ہوتا، بلکہ بائع رقم پر قبضہ کر کے اپنے استعمال میں لاتا ہے۔

قرض: اگر اس رقم کو قرض قرار دیا جائے تو بائع کے لئے استعمال جائز ہے۔ لیکن اس میں یہ اشکال ہوتو ہے کہ یہ ایسا عقدِ قرض ہے جس میں بیع کی شرط ہے، یعنی عقد قرض میں بیع مشروط ہے، اس طرح یہ شرط عقد قرض کے مقتضی کے خلاف ہے، اس لئے یہ صورت فاسد ہونی چاہیے۔

لہذا پیشگی ادا کی ہوئی رقم کو مذکورہ تینوں میں سے کسی بھی احتمال پر منطبق کرنا درست نہیں ہے۔ پھر مفتی تقی صاحب اس کو 'رقم علی الحساب' پر محمول کرنے کو مناسب قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ مفتی تقی صاحب رقمطراز ہیں:

'میری رائے میں وہ رقم جو بائع کو مشتری نے پہلے سے دے دی ہے، اس کو یہ کہا جائے کہ یہ رقم علی الحساب ہے اور جو رقم علی الحساب دی جاتی ہے، اگرچہ وہ فقہی اصطلاح میں قرض ہی ہوتی ہے؛ چنانچہ جس شخص کو یہ رقم دی جاتی ہے وہ اس کو اپنی ضروریات میں خرچ کرسکتا ہے اور وہ رقم مضمون بھی ہوتی ہے، لیکن یہ علی الحساب دی جانے والی رقم ایسا قرض ہوتا ہے جس میں بیع لاحق کی شرط لگانا بھی درست ہے۔ اس لئے کہ یہ متعارف شرط ہے، اور جو رقم علی الحساب دی جاتی ہے اس کا مقصد بھی قرض دینا نہیں ہوتا ہے، بلکہ آئندہ ہونے والی بیع سے عائد ہونے والے ثمن سے مشتری کے ذمہ کو فارغ کرنا مقصود ہوتا ہے؛ تاکہ مشتری کو اپنی ضرورت کا سامان خریدنا آسان ہو جائے اور ہر مرتبہ خریداری کے وقت اس کو رقم ادا کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔ لہذا یہ ایک ایسا قرض ہوگا جس میں بیع کی شرط متعارف ہے اور ایسی شرط جو متعارف ہو جائے وہ حنفیہ کے نزدیک جائز ہوتی ہے، اگرچہ وہ شرط مقتضاءِ عقد کے خلاف ہو؛ جیسے اس شرط کے ساتھ جوتا خریدنا جائز ہے کہ بائع ان کو برابر کر دیگا۔ (فقہ البیوع: ۱-۵۷ / قضایا فقہیہ: ۱-۰۷، اسلام اور جدید معاشی مسائل: ۳-۲۴۶، ۲۴۷)

مطلب فی بیع البراءات

براءات یعنی دستاویز اور سرٹیفیکٹ فروخت کرنے کا حکم

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے 'براءات' اور 'حظوظ الائمہ' کی خرید وفروخت کے جواز اور عدم جواز کی وضاحت فرمائی ہے۔

اولاً براءات اور حظوظ الائمہ کی تعریف کی وضاحت اور اس کے بعد حکم سے بحث کی جائے گی۔

براءات کی اصطلاحی تعریف[۱]

براءت کا معنی علامہ طحطاوی کے حوالے سے شامیؒ نے یہ نقل فرمایا ہے:

وهی الأوراق التی یکتبها کتاب الدیوان علی العاملین علی البلاد بخط کعطاء أو علی الأکارین بقدر ما علیهم۔

یعنی براءۃ وہ دستاویز اور پروانہ ہے، جو دیوان یعنی شاہی دفتر کے کاتبین ان عاملین کو لکھ کر دیتے تھے، جنہیں کسی علاقے پر عامل اور افسر کے طور پر مقرر کیا جاتا تھا، اور اس کے روزینہ یا وظیفہ کی مقدار بھی اس میں درج ہوتی تھی، جو اس کو سال کے اخیر میں شاہی خزانے سے ملتی تھی۔

دوسری شکل یہ بیان فرمائی کہ شاہی دفتر کی جانب سے سرکاری زمین کسی کو کاشت کے لیے دی جائے اور اس پر اس زمین کے حساب سے مقدار واجب (اجرت) طے

---

[۱] حاشیہ: براءت کا یہ مطلب بھی ممکن ہے کہ امیر و حاکم کی طرف سے کسی علاقے سے سالانہ حاصل ہونے والے محصول اور ٹیکس کا اندازہ لگا کر کسی صاحب ثروت سے اس سے کچھ کم مقدار معجّل اور نقد اصول کر لی جائے اور عوض میں اس کو علاقے سے متعینہ محصول اور ٹیکس وصول کرنے کا پروانہ لکھ دیا جائے۔

اصطلاح براءات کی مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: اردو دائرۃ المعارف، جلد: ۴ مادہ: براءۃ اور برات۔ اور: التزام الضرائب فی الدولۃ العثمانیه دراسة تاریخیه شرعیة۔

کرکےتحریری پروانہ جاری کیاجائے ،جس میں وہ مقدار واجب بھی درج ہو۔

عامل اورتاجرحضرات نقد کی ضرورت کے پیش نظرکبھی ان پروانوں کوکسی مالدار کے ہاتھ کچھ کم قیمت پرفروخت کرکےنقد لے لیتے تھےاوروہ مالدار شاہی خزانے سے وقت پر پوری مقدار وصول کرتا تھااورزمین سےفائدہ اٹھاتا تھا۔

حظوظ الائمہ:ائمہ وغیرہ کے لیے طے کردہ وقف کی پیداوار کاایک متعین حصہ اوروہ سرٹیفکٹ جس میں ائمہ وغیرہ کوحکومت کی جانب سے غلہ اناج وغیرہ دینے کا وعدہ کیا گیاہو۔

وحظوظ الأئمة ، بالحاء المهملة و الظاء المشالة جمع حظ ، بمنعى النصيب المرتب له من الوقف.(رد المحتار)

بیع البراءات اور خطوط الائمہ کاحکم

علامہ حصکفیؒ نے اشباہ اورقنیہ کےحوالہ سے بیع البراءت کےعدم جواز اور بیع حظوظ الائمہ کا جواز نقل کیا ہے۔

بيع البراءات التى يكتبها الديوان على العمال لايصح بخلاف بيع حظوظ الائمة لأن مال الوقف قائم ثمه ولاكذلک هنا، اشباه، قنيه۔

علامہ ظفراحمد عثمانی اعلاءالسنن میں بیع البراءات کےعدم جواز کی وجہ تحریرفرماتے ہیں کہ بیع البراءات یہ بیع الدین من غیرالمدین کےقبیل سے ہےاوربیع الدین من غیر المدین کاحصول متیقن نہیں ہے،لہٰذادرست نہ ہوگا۔

اورحظوظ الائمہ میں دراصل اس غلہ اوراناج کی بیع ہےجووقف کی زمین سےبطور پیداوار حاصل ہوچکا ہےاورابھی وقف کےمتولی کےقبضہ میں ہےاورائمہ کےدرمیان حظوظ کےمطابق تقسیم ہونا باقی ہے۔البتہ اگروہ اناج اورغلہ متولی کےقبضہ میں نہ ہویعنی ابھی پیداوار حاصل نہ ہوئی ہوتواس کی بیع،بیع معدوم ہونےکےسبب درست نہ ہوگی۔
(اعلاءالسنن:۱۴-۲۵۱ تا ۲۵۴)

علامہ صیرفی کا مذہب

علامہ اسعد بن یوسف صیرفی نے اپنے فتاوی میں بیع البراءات اور بیع حظوظ الائمہ کا حکم علامہ حصکفی کے ذکر کردہ حکم کے برخلاف نقل کیا ہے، چنانچہ آپ نے بیع البراءات کے جواز اور حظوظ الائمہ کے عدم جواز کو نقل کیا ہے، آپ سے حظ ائمہ کی بیع کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ حظ ائمہ کی بیع درست نہیں ہے، اس وجہ سے کہ مبیع یا تو سرٹیفکیٹ میں درج اناج وغلہ ہے اور یہ بیع معدوم کی قبیل سے ہے یا مبیع وہ سرٹیفکیٹ اور کاغذ ہے جو غیر متقوم ہے، لہٰذا اس کی بیع بھی درست نہ ہوگی، اور براءات کی بیع درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ سرٹیفکیٹ متقوم ہے، لہٰذا عقد درست ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے صیرفیہ کے کلام کو نقل کرنے کے بعد وضاحت فرمائی ہے کہ حظ امام کے متعلق صیرفیہ کا کلام علامہ حصکفی کے کلام کے مخالف نہیں ہے، اس وجہ سے کہ حظِ امام کی جس صورت کے عدم جواز کو علامہ صیرفی نے نقل کیا ہے وہ علامہ حصکفی کے نزدیک بھی درست نہیں ہے، البتہ علامہ حصکفی نے متولی کے قبضہ کے بعد جواز کو نقل کیا ہے جس میں بائع کے وکیل کا قبضہ موجود ہے اور وکیل کا قبضہ مؤکل ہی کا قبضہ شمار کیا جاتا ہے۔

وهذا مخالف لمافى الصيرفيه فإن مؤلفها سئل عن بيع الحظ فأجاب لا يجوز، ط عن حاشية الاشباه، قلت: وعبارة الصيرفية هكذا: سئل عن بيع الحظ قال: لايجوز فأنه لايخلوإما إن باع مافيه أو عين الحظ، لاوجه للأول لأنه بيع ماليس عنده ولاوجة للثانى لأن هذا القدر من الكاغذ ليس متقومًا، بخلاف البراءة لأن هذه الكاغذة متقومة۔اه

قلت: ومقتضاه أن الخط بالخاء المعجمة والطاء المهملة وهذا لايخالف ماذكره الشارح لأن المراد بحظوظ الأئمة ماكان قائما فى يد المتولى من نحو خبز أو حنطة قد استحقه الإمام وكلام الصيرفيه فيما ليس بموجود۔ (شامی:۳۲/۷)

درمختار میں اس مقام پر اولاً بحر الرائق کے حوالے سے بیع استجرار کا بیان ہے، جس کو استحساناً جائز قرار دیا ہے، اس کے بعد بیع براءات کو ناجائز قرار دیا ہے، اور اس کے بعد

حظوظ ائمہ کی بیع جائز قرار دی ہے، پھر ان بیوعات کے متعلق علامہ حصکفی فرماتے ہیں کہ **وتعقبه في النهر** "یعنی صاحبِ نہر نے مذکورہ عقود کے حکم پر تعقب فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ نے یہاں صاحب نہر کے تعقب کی وضاحت فرمائی ہے۔

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحب قنیہ نے بیع استجرار کو بیع معدوم سے استثناء کرتے ہوئے استحساناً جائز کیا ہے، اس پر صاحب نہر فرماتے ہیں کہ یہ استحسان قول ضعیف ہے، اس کی ضرورت نہیں؛ کیوں کہ بیع استجرار کو بیع تعاطی پر محمول کرنا درست ہے اور اس طرح استحسان نہیں بلکہ قیاساً ہی بیع استجرار کا جواز ثابت ہے۔

اور حظ ائمہ کے متعلق صاحب قنیہ کا جواز کا قول بھی ضعیف ہے، کیوں کہ قبل القبض امام اس کا مالک نہیں ہوتا تو پھر اس کی بیع کیسے درست ہوگی؟ صاحب نہر فرماتے ہیں کہ قنیہ کے جزئیات کے متعلق ابن شحنہ نے ایک قاعدہ کلیہ نقل کیا ہے، چنانچہ شرح ابن وھبان میں ابن شحنہ نے تحریر فرمایا ہے کہ قنیہ میں مذکور جزئیہ قواعد فقہ سے مخالف ہو تو وہ قابل قبول نہ ہوگا، البتہ اگر دوسری کسی کتاب وغیرہ سے اس کی تائید ہوجائے تو درست ہوگا۔

علامہ شامی صاحب نہر کے ان دونوں مسئلوں پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بیع استجرار کا حکم تفصیلاً ہم ذکر کرچکے ہیں اور صاحب نہر کی بات کہ استجرار کو تعاطی پر محمول کیا جائے، وہ استجرار کی تمام صورتوں پر منطبق نہیں ہوتی، اور لامحالہ بعض صورتوں میں استحسان وغیرہ سے استدلال کرنا پڑتا ہے۔

اور بیع حظ ائمہ میں بھی عدمِ جواز کا قول فقط ایک صورت کے ساتھ خاص ہے، جب کہ پیداوار نہ ہو۔ اگر پیداوار ہوچکی ہے تو یہ بیع معدوم نہیں اور درست ہے۔

حظوظ الائمہ میں وراثت کا حکم

اس بحث کے تتمہ کے طور پر علامہ شامیؒ نے حظوظ الائمہ میں میراث کے حکم کو بھی

تحریر کردیا ہے۔علامہ شامیؒ کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ حظ ائمہ یہ امام کی وہ اجرت ہے جس کا وہ مستحق ہو چکا ہے،یعنی جس قدر زمانہ وہ خدمت دے چکا ہے اس کی اجرت اس کا حق ہے، (چاہے پیداوار متولی کے قبضہ میں ہو یا نہ ہو)، اور یہ فقط استحقاق ہے، ملک نہیں، اس لیے بیع درست نہ ہوگی، اور پیداوار متولی کے قبضہ میں آ چکی ہو تو اس صورت میں بھی ابھی فقط استحقاق ہے، ملک نہیں، جس طرح دارالاسلام میں مالِ غنیمت میں احراز کے بعد قبل التقسیم غانمین کا استحقاق ہے، مگر ملکیت نہیں ہے اور اس میں میراث جاری ہوتی ہے، اسی طرح حظِ امام میں بھی میراث جاری ہوگی، نیز فتح القدیر کے حوالہ سے شامی فرماتے ہیں کہ حقوق کی دو قسمیں ہیں: (۱) حق مؤکد۔(۲) حق ضعیف۔

حق مؤکد میں میراث جاری ہوگی۔مثلاً رہن، رد المبیع بالعیب، اسی طرح حظ ائمہ اجرت ہونے کی وجہ سے حق مؤکد ہے۔

اور حق ضعیف میں میراث نہ ہوگی۔مثلاً حق شفعہ اور حق خیار شرط۔

البتہ صاحب بحر علامہ ابن نجیمؒ نے میراث جاری ہونے کے لیے متولی کے قبضہ اور احراز کو شرط قرار دیا ہے، لہٰذا فرماتے ہیں کہ غلہ نکلنے اور متولی کے قبضہ و احراز میں آنے کے بعد موت ہوئی ہے تو میراث جاری ہوگی، اگرچہ تقسیم کے ذریعہ امام کے قبضہ میں داخل نہ ہوا ہو، البتہ اگر غلہ نکلنے اور متولی کے قبضہ و احراز سے قبل ہی موت ہوگئی تو میراث جاری نہ ہوگی، علامہ شامیؒ اس پر رد کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ حظ امام کی دو حیثیت ہیں (۱) وہ صلہ کے مشابہ ہے۔(۲) اجرت۔

اور حظِ امام کا اجرت ہونا راجح ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ نے کتاب الوقف میں **مطلب فی الإمام والمؤذن إذا مات فی اثناء السنة** کے تحت اجرت علی الطاعت پر متأخرین کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے اجرت کے مشابہ ہونے کو راجح قرار دیا ہے۔ لہٰذا متولی کے قبضہ میں ہو یا نہ ہو، امام کے عمل کی وجہ سے اجرت متحقق ہو چکی ہے، بس سال

کا جس قدر زمانہ امام نے خدمت انجام دی ہے، اس کے بقدر حصہ میں ورثاء کا استحقاق ہے اور اس میں میراث جاری ہوگی، البتہ ابھی یہ حصہ ان کے قبضہ میں نہیں اس لیے ورثاء اس کو قبل القبض فروخت نہیں کر سکتے۔

(وتعقبه في النهر) أي تعقب ما ذكر من مسألة بيع الاستجرار وما بعده، حيث قال: أقول الظاهر أن ما في القنية ضعيف، لاتفاق كلمتهم على أن بيع المعدوم لا يصح، وكذا غير المملوك، وما المانع من أن يكون المأخوذ من العدس و نحوه بيعا بالتعاطي، ولا يحتاج في مثله إلى بيان الثمن لأنه معلوم كما سيأتي. وحظ الإمام لا يملك قبل القبض، فأنى يصح بيعه، وكن على ذكر مما قاله ابن وهبان في كتاب الشرب ما في القنية: إذا كان مخالفا للقواعد لا التفات إليه ما لم يعضده نقل من غيره اهـ. وقدمنا الكلام على بيع الاستجرار. وأما بيع حظ الإمام فالوجه ماذكره من عدم صحة بيعه. ولا ينافي ذلك أنه لو مات يورث عنه لأنه أجرة استحقها، ولا يلزم من الاستحقاق الملك، كما قالوا في الغنيمة بعد إحرازها بدار الاسلام: فإنها حق تأكد بالإحراز، ولا يحصل الملك فيها للغانمين إلا بعد القسمة، والحق المتأكد يورث كحق الرهن والرد بالعيب، بخلاف الضعيف كالشفعة و خيار الشرط كما في الفتح. وعن هذا بحث في البحر هناك بأنه ينبغي التفصيل في معلوم المستحق بأنه إن مات بعد خروج الغلة وإحراز الناظر لها قبل القسمة يورث نصيبه لتأكد الحق فيه كالغنيمة بعد الإحراز، وإن مات قبل ذلك لا يورث، لكن قدمنا هناك أن معلوم الإمام له شبه الصلة وشبه الأجرة، والأرجح الثاني، وعليه يتحقق الإرث ولو قبل إحراز الناظر، ثم لا يخفى أنها لا تملك قبل قبضها فلا يصح بيعها. (شامی: ۳۳-۷/۳۲)

مطلب في بيع الجامكية

جامکیہ فروخت کرنے کا حکم۔

علامہ شامیؒ نے جامکیہ کے متعلق دو مطلب قائم کئے ہیں:

(۱)مطلب فی الجامکیۃ۔(۲)مطلب فی بیع الجامکیۃ۔

پہلے مطلب میں علامہ شامی نے جامکیہ کی تعریف کی ہے اور دوسرے مطلب میں اس کی بیع کے جواز وعدم جواز سے بحث فرمائی ہے۔

جامکیہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی

جامکیہ کی اصل: فارسی لفظ 'جامہ' (کپڑا) ہے، جس سے 'جامگی' مشتق ہے یعنی وہ شخص جسے عطاءِ منصب کی علامت کے طور پر خلعت ملتی ہے، اس سے جامکیہ کی شکل وضع ہوئی، جس کا معنی ہے: باقاعدہ مشاہرہ کا وہ حصہ جو پوشاک (ملبوس۔کپڑا) کی صورت میں دیا جاتا تھا۔(اردو دائرۃ المعارف:۷-۵۸، مادہ: جامہ)

مفتی تقی صاحب نے فقہ البیوع میں جامکیہ کی لغوی اور اصطلاحی تعریف بیان فرمائی ہے جس کا ماحصل یہ ہے جامکیہ کی اصل فارسی ہے اور وہ جامہ بمعنی کپڑا سے مشتق ہے جو اصلا اس اجرت کے لئے وضع ہوا تھا جو کپڑوں کی حفاظت کے بدلہ میں عطاء کی جاتی تھی بعد میں وہ ہر قسم کی تنخواہ اور اجرت پر بولا جانے لگا، اور منجد میں ہے کہ یہ ترکی لفظ ہے جس کی جمع جوامک ہے اور وہ ملک اور لشکر کے خدام کا وظیفہ ہے۔

اور اصطلاحی تعریف متاخرین فقہاء کے حوالہ سے یہ تعریف ذکر فرمائی ہے کہ وہ سرٹیفکیٹ ہے جو بیت المال یا متولی وقف کی جانب سے کسی آدمی کے لئے بیت المال یا وقف میں اس کا مالی حق متعین کر کے جاری کیا جائے۔

قدذكر الفقهاء المتاخرين نوعا منها 'الجامكية' وهى عبارة عن ورقة كانت تصدر من بيت المال، أو ناظر الوقف لصالح رجل له حق مالى على بيت المال أو

الوقف وھی کلمة معربة من الکلمة الفارسیة 'جامکی' وھی ماخوذة من جامه بمعنی الثوب وکانت موضوعة فی الأصل لاجرة تدفع إلی من یحفظ الثیاب ثم أطلقت علی کل أجرة أو راتب وفسره فی المنجد بمرتَّب خدام الدولة من العسکریة والملکیة وذکر أن أصله ترکی وجمعه جوامکـ (فقه البیوع: ۱/۳۵۲)

بحر کے حوالہ سے علامہ شامی نے جامکیہ کی تعریف ان الفاظ میں ذکر فرمائی ہے:

جامکیہ اس ماہانہ یا سالانہ تنخواہ کو کہا جاتا ہے جو ملازمین کے لئے حکومت وقت کی طرف سے مقرر ہو۔

پھر فتح القدیر کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ جامکیہ عطا اور ہدایہ کے مانند ہے، اور وہ اس تنخواہ کے سرٹیفکٹ کو کہا جاتا ہے جو غازی وغیرہ کو حکومت کی جانب سے دیا جائے، البتہ عطا سالانہ ہوتی ہے اور جامکیہ ماہانہ ہوتی ہے۔

الجامکیة ھی مایرتب فی الأوقاف لأصحاب الوظائف کما یفیده کلام البحر عن ابن الصائغ، وفی الفتح: الجامکیه کالعطاء وھو مایثبت فی الدیوان باسم المقاتلة أو غیرھم إلا أن العطاء سنوی والجامکیه شھریة۔ (شامی: ۶/۲۵۱)

خلاصۂ تعریف یہ ہے کہ جامکیہ ان سرٹیفکٹ اور کاغذات کو کہتے ہیں جس میں ماہانہ یا سالانہ کسی شخص کو متعینہ رقم دینے کا وعدہ کیا جائے۔

بیع جامکیہ کا حکم

جس شخص کے لئے جامکیہ جاری کیا جائے وہ ضرورت کی بناء پر قبل از وقت سرٹیفکٹ میں درج قیمت سے کم قیمت میں بیچتا ہے تو یہ عقد درست نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ بیع الدین من غیر المدین کے قبیل سے ہے اور احناف نے بیع الدین من غیر المدین کو غرر اور اس کا حصول غیر متیقن ہونے کے سبب ناجائز قرار دیا ہے۔

چنانچہ علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ مصنف علامہ تمرتاشی نے اپنے فتاوی میں اسکو صاحبِ اشباہ کے قول: '**بیع الدین إنما یجوز من المدیون**' کے پیشِ نظر ناجائز قرار

دیا ہے۔علامہ شامی نے ردالمحتار میں تمر تاشیؒ کے فتاوی سے پوری عبارت نقل فرمائی ہے:

سوال: جا مکیہ کی بیع کے متعلق دریافت کیا گیا، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص کا بیت المال میں جا مکیہ ہو اور اس کو فوری طور پر جا مکیہ نکلنے سے پہلے نقد دراہم کی ضرورت درپیش ہو تو کوئی دوسرا شخص اس کو کہے تیرا جا مکیہ-جس کی قیمت اتنی ہے- مجھے فروخت کردے، البتہ اس میں درج قیمت سے کم قیمت میں ادا کروں گا، اور صاحب جا مکیہ کہے میں نے فروخت کیا تو مذکورہ بیع درست ہوگی یا بیع النقد بالنقد کی وجہ سے درست نہ ہوگی؟

جواب: تو آپ نے جواباً تحریر فرمایا کہ بیع الدین من غیر المدین درست نہیں ہے اور علامہ زین الدین ابن نجیمؒ تحریر فرماتے ہیں کہ بیع الدین جائز نہیں ہے، البتہ دین مدین کو فروخت کرے یا ہبہ کرے تو درست ہے۔

مطلب في بيع الجامكية.

وأفتى المصنف ببطلان بيع الجامكية، لما في الأشباه بيع الدين إنما يجوز من المديون (درمختار)

(قوله: وأفتى المصنف إلخ) تأييد لكلام النهر، وعبارة المصنف في فتاواه سئل عن بيع الجامكية: وهو أن يكون لرجل جامكية في بيت المال ويحتاج إلى دراهم معجلة قبل أن تخرج الجامكية فيقول له رجل: بعتني جامكيتك التي قدرها كذا بكذا، أنقص من حقه في الجامكية فيقول له: بعتك فهل البيع المذكور صحيح أم لا لكونه بيع الدين بنقد أجاب إذا باع الدين من غير من هو عليه كما ذكر لا يصح قال: مولانا في فوائده: وبيع الدين لا يجوز ولو باعه من المديون أو وهبه جاز. اهـ. (شامی: ۷/۳۳)

مطلب لایجوز الاعتیاض عن الحقوق المجردة

حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب کے تحت حقوق مجردہ وغیر مجردہ کی وضاحت فرما کر اس کے بیع کے حکم کو واضح فرمایا ہے، اس مطلب میں 'حق' کے لغوی اور اصطلاحی معنی پھر حقوق مجردہ وغیر مجردہ کی لغوی اور اصطلاحی تعریف اور پھر امثلہ کی وضاحت کرنا مقصود ہے۔

علامہ شامیؒ نے ردالمحتار: ۷/ ۴۲۴ پر باب الحقوق کے عنوان سے حق کے لغوی اور اصطلاحی معنی کی وضاحت ان الفاظ میں فرمائی ہے: لفظ حق باب ضرب اور قتل (نصر) کا مصدر ہے، جس کے معنی ثابت ہونا، واجب ہونا، ثابت کرنا، واجب کرنا ہے، اسی وجہ سے گھر کے مرافق کو بھی حقوق کہا جاتا ہے، اور یہ باطل کی ضد ہے، اور بنایہ کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ: حق وہ چیز ہے جس کا انسان مستحق ہو۔ اور صاحب نہر کے حوالہ سے حق کی تعریف یوں ذکر فرماتے ہیں: جان لو کہ حق عام طور سے ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جو مبیع کے تابع ہوں اور مبیع کے لئے ان کا ہونا ضروری ہو اور اس کا اسی کی وجہ سے قصد کیا جائے جیسے حق الطریق، حق الشرب، حق الارض وغیرہ۔

اور جامع الفصولین کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے کہ پانی بہانے کا حق، راستہ کے حق وغیرہ کو حقوق کہا جاتا ہے۔ نیز ظاہر الروایۃ میں ہے کہ حقوق کو مرافق کہا جاتا ہے، اسی وجہ سے صاحب نہر نے مرافق کا لفظ استعمال کیا ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مرافق 'منافع دار' کو بھی کہا جاتا ہے، یعنی مرافق عام ہے، حقوق اور منافع دار دونوں پر بولا جاتا ہے۔

جامع الرموز میں حق کی تعریف یہ بیان فرمائی ہے، حق: شیٔ کا وہ جزو لاینفک ہے جو اس کے تابع ہو جیسے: حق طریق، حق الشرب۔

الحقوق جمع حق والحق خلاف الباطل: وهو مصدر حق الشيء من بابي ضرب وقتل إذا وجب وثبت، ولهذا يقال لمرافق الدار حقوقها اهـ. وفي البناية:

الحق ما يستحقه الرجل وله معان أخر منها ضد الباطل اهـ وتمامه في البحر. وفي النهر: اعلم أن الحق في العادة يذكر فيما هو تبع للمبيع، ولا بد له منه ولا يقصد إلا لأجله كالطريق والشرب للأرض ويأتي تمامه. (شامی: ۴۲۴/۷)

في جامع الفصولين من الفصل السابع أن الحقوق عبارة عن مسيل وطريق وغيره وفاقا، والمرافق عند أبي يوسف عبارة عن منافع الدار وفي ظاهر الرواية المرافق هي الحقوق، وإليه يشير قوله أي بمرافقه نهر، فعلى قول أبي يوسف المرافق أعم لأنها توابع الدار مما يرتفق به كالمتوضأ والمطبخ كما في القهستاني، وقدم قبله أن حق الشيء تابع لا بد له منه كالطريق والشرب اهـ فهو أخص تأمل (شامی: ۴۲۵/۷)

شیخ مصطفی زرقاء نے حق کی تعریف اس طرح فرمائی ہے:

حق ایک خصوصی تعلق کا نام ہے جس کی وجہ سے شریعت کسی اختیار یا ذمہ داری کو ثابت کرتی ہے۔

الحق: هو اختصاص يقرر به الشرع سلطةً أو تكليفًا (المدخل إلي الالتزام العامة: ١٤) (الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۹/۴، دار الفکر)

حقوق کے اقسام

باعتبار تجرد کے حق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) حقوق مجردہ۔ (۲) حقوق مفردہ یعنی غیر مجردہ۔

حقوق کا دائرہ وسیع اور کثیر الذیل ہے، متقدمین میں کسی نے مستقلاً حق مجرد و غیر مجرد کی تعریف ذکر نہیں فرمائی ہے، لہٰذا متقدمین کی عبارات کا ماحصل بیان کیا جاتا ہے۔

علامہ شامی نے حقوق مجردہ عن الملک کا حکم بیان کرتے ہوئے درمختار میں مذکور اشباہ کی عبارت: **لا يجوز الاعتياض عن الحقوق المجردة**، پر فرماتے ہیں کہ مجردۃ عن الملک' اور اس کے بعد بدائع کے اس قول کو نقل کیا ہے کہ حقوق مفردہ میں تملیک

درست نہیں، اوراس کو چھوڑنے پر صلح بھی درست نہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مجرد سے مراد مجرد عن الملک ہے اور حقوق مجردہ کو مفردہ بھی کہتے ہیں۔

حق مجرد: علامہ شامیؒ کی عبارت سے حق مجرد کی یہ تعریف سمجھ میں آتی ہے: ایسا حق جو عین سے بے تعلق ہو۔

حق مقرر وغیر مجرد: وہ حق جس کا ادراک کیا جائے اور وہ عین وملک سے متعلق ہو، اور دفع ضرر کے لئے ثابت مانے گئے ہو؛ حنفیہ اس کو حقوق مجرد کہتے ہیں مولانا مفتی تقی صاحب دامت برکاتہ نے فقہی مقالات میں اسے حقوق ضروریہ سے تعبیر کیا ہے۔

يرى جمهور الفقهاء (الحنفية والشافعية والحنابلة) أنه لا يجوز الاعتياض عن الحقوق التي ثبتت لإزالة الضرر، وهي ما تسمى عند الحنفية بالحقوق المجردة، كحق الشفعة، وهبة الزوجة ليلتها لإحدى ضرائرها.

(موسوعۃ فقہیہ: ۵/ ۲۳۲)

علامہ شامیؒ نے اس مقام چند سطروں قبل حق مجرد کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) مؤکد (۲) غیر مؤکد۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

لأن الحق المتأكد يورث كحق الرهن والرد بالعيب بخلاف الضعيف كالشفعة وخيار الشرط. فتح

اس کے بعد آگے علامہ سرخسی کی شرح زیادت کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ حق مجرد کو تلف کرنے سے ضمان واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ حق مجرد کا عوض لینا باطل ہے، ہاں اگر یہ حق مجرد مؤکد ہو تو ضمان کے حق میں حق مجرد کا اتلاف حقیقت ملک کے اتلاف کی طرح سمجھا جائے گا اور ضمان واجب ہوگا۔

اس طرح درمختار، بدائع اور سرخسی کے حوالے سے کل ۳ حکم حق مجرد کے یہاں مذکور ہوئے۔ تملیک درست نہیں، صلح درست نہیں، اتلاف کا ضمان نہ ہوگا۔ البتہ حق مجرد

مؤکد ہوتو اتلاف کی صورت میں ضمان واجب ہوگا۔

اس حکم کو علامہ شامی نے چند مثالوں سے سمجھایا ہے۔

(۱) حق مرتہن یہ حق مؤکد کی مثال ہے: یعنی مرتہن کے قبضہ میں موجود شئ مرہون کو راہن تلف کردے تو راہن کی ملکیت ہونے کا تقاضہ ہے کہ اس پر ضمان واجب نہ ہو؛ کیوں کہ اسی کی چیز ہے، مگر مرتہن کا حق اس چیز سے متعلق تھا، اس لئے راہن سے ضمان لے کر مرتہن کے پاس بطور رہن رکھا جائے گا۔

(۲) مال غنیمت سے کچھ تلف کرنا یا مالِ غنیمت کی باندی سے وطی کرنا اگر یہ فعل مالِ غنیمت کے احراز بدارالاسلام سے قبل ہے تو بیت المال اور مجاہدین کا حق اس مال سے غیر مؤکد ہے، اس لئے اس تلف کرنے والے پر ایسے حق مجرد ضعیف کے تلف کرنے کا ضمان نہیں آئے گا، جس میں تین سال مہلت کی گنجائش ہے۔ گویا یہ حق ضعیف کی مثال ہے

اور اگر یہ اتلاف ونقصان احراز بدار الاسلام کے بعد اور تقسیم سے پہلے ہے تو حقیقتِ ملک یعنی حق مؤکد کو تلف کرنے کی وجہ سے اس پر ضمان واجب ہوگا، یہی حکم مال غنیمت کے غلام کو قتل کرنے کا ہے۔

(۳) حق شفعہ: یہ حق مجرد غیر مؤکد ضعیف کی مثال ہے، شفیع کے لئے حق شفعہ چھوڑنے یا بیچنے کا عوض لینا درست نہیں، اگر کسی شفیع نے ایسا کیا تو عوض لینا درست نہ ہوگا، اور شفعہ سے اعراض کے سبب حق شفعہ بھی ساقط ہوجائے گا۔

(۴) حق قسم الزوج یہ حق مجرد غیر مؤکد ضعیف کی مثال ہے۔ ایک سے زائد بیویاں نکاح میں ہونے کی صورت میں حقوق زوجیت کی ادائیگی کے لئے باری کا حق جس کا تعلق محض شب گزاری سے ہوتا ہے۔ اس کا عوض لے کر اگر کوئی بیوی اپنا حق چھوڑ رہی ہے تو یہ درست نہ ہوگا، اور اس کے بدلہ میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی، البتہ بغیر عوض اپنی باری ترک کرنا درست ہے۔

(۵) حق وظیفہ: اس کی تفصیل مستقل مطلب میں آگے آرہی ہے۔

(٦) حق قصاص یہ حق مجرد مؤکد کی مثال ہے، یعنی عمداً قتل کرنے یا زخمی کرنے کی صورت میں مجرم سے قصاص لینے کا حق، پس اس کے بدلہ میں عوض لے کر قصاص کا حق ساقط کرنا درست ہے۔

(۷) حق ملکِ نکاح یا حق خلع؛ یہ حق مجرد مؤکد کی مثال ہے، شادی شدہ عورت عقدِ نکاح کو ختم کرنا چاہے اور شوہر کو عوض دے کر اپنا حق ملکِ نکاح چھوڑنے پر راضی کرے۔ اس کو خلع اور طلاق علی المال بھی کہا جاتا ہے۔

(۸) حق الرق: یہ حق مؤکد کی مثال ہے، یعنی غلام اپنے آپ کو آزاد کرانے کے لئے عوض اداء کرے۔

(۹) حق کفالت بالنفس: یہ حق غیر مؤکد ضعیف کی مثال ہے، مثلاً اگر کسی شخص نے ملزم کو قاضی کے سامنے پیش کرنے کی ذمہ داری لی اور بعد میں مدعی (مکفول لہ) کو مال دے کر راضی کرلے کہ ملزم کو حاضر نہیں کروں گا، تو یہ عوض لینا درست نہ ہوگا؛ البتہ کفالت کے بطلان میں دو قول ہیں۔

(۱۰) حق مرور؛ گھر یا زمین تک پہنچنے کا حق۔ علامہ شامی نے اس کے متعلق مستقل مطلب قائم کیا ہے۔

(۱۱) حق شرب کی بیع درست نہیں۔ البتہ تبعاً درست ہے۔ یہ بھی حق ضعیف کی مثال ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہ نے فقہی مقالات میں تجارتی علامت (ٹریڈ مارک) اور سرکار کی طرف سے ملنے والے تجارتی لائسنس، خاص کر ایکسپوڑٹ اور امپورٹ کے لائسنس کو بھی حق مجرد میں شمار کروایا ہے۔ ایسے لائسنس کے حصول واجراء میں جو محنت ومصارف صرف ہوتے ہیں اور اس سے صاحبِ حق کا جس

قدر مالی مفاد وابستہ ہوتا ہے اس کے پیش نظر مادی حقوق کی طرح خرید وفروخت کی اجازت ہونے کو بھی ذکر فرمایا ہے۔ (فقہی مقالات: ۱/ ۲۱۹-۲۲۳)

مطلب: لا يجوز الاعتياض عن الحقوق المجردة

(قوله: لا يجوز الاعتياض عن الحقوق المجردة عن الملك) قال: في البدائع: الحقوق المفردة لا تحتمل التمليك ولا يجوز الصلح عنها. أقول: وكذا لا تضمن بالإتلاف قال: في شرح الزيادات للسرخسي وإتلاف مجرد الحق لا يوجب الضمان؛ لأن الاعتياض عن مجرد الحق باطل إلا إذا فوت حقا مؤكدا، فإنه يلحق بتفويت حقيقة الملك في حق الضمان كحق المرتهن؛ ولذا لا يضمن بإتلاف شيء من الغنيمة أو وطء جارية منها قبل الإحراز؛ لأن الفائت مجرد الحق وإنه غير مضمون، وبعد الإحراز بدار الإسلام، ولو قبل القسمة يضمن لتفويت حقيقة الملك ويجب عليه القيمة في قتله عبدا من الغنيمة يعد الإحراز في ثلاث سنين، بيري، وأراد بقوله لتفويت حقيقة الملك الحق المؤكد إذ لا تحصل حقيقة الملك إلا بعد القسمة كما مر. (قوله: كحق الشفعة) قال في الأشباه: فلو صالح عنها بمال بطلت ورجع، ولو صالح المخيرة بمال لتختاره بطل ولا شيء لها ولو صالح إحدى زوجتيه بمال لتترك نوبتها لم يلزم ولا شيء لها وعلى هذا لا يجوز الاعتياض عن الوظائف في الأوقاف وخرج عنها حق القصاص وملك النكاح وحق الرق فإنه يجوز الاعتياض عنها كما ذكره الزيلعي في الشفعة، والكفيل بالنفس إذا صالح المكفول له بمال لا يصح ولا يجب، وفي بطلانها روايتان، وفي بيع حق المرور في الطريق روايتان وكذا بيع الشرب إلا تبعا. اهـ.

علامہ شامی کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ حقوق مجردہ کی بیع کے جواز وعدمِ جواز کے تین معیار ہیں:

<u>پہلا معیار:</u>

حق مؤکد کا عوض لینا درست ہے، حق ضعیف کا عوض لینا درست نہیں۔

سابق میں مذکور مثالیں علامہ شامیؒ نے باعتبار مؤکد وضعیف حق کی تقسیم کرتے ہوئے ذکر فرمائی ہیں، جس سے یہ معیار سمجھ میں آتا ہے کہ حق مؤکد کا عوض لینا درست ہے

اور حق غیر مؤکد یا ضعیف کا عوض لینا درست نہیں۔

دوسرا معیار:

جو حق بر اور صلہ کے طور پر واجب ہوں، ان کا عوض لینا درست ہے، اور جو حق دفعِ ضرر کے لیے واجب ہوں ان کا عوض لینا درست نہیں۔

چنانچہ آگے نزول عن الوظائف کی بحث میں علامہ شامی نے ایک مثال بیان فرمائی ہے کہ موصی لہ بالخدمت اپنا حقِ خدمت موصی لہ بالملک کے لیے عوض لے کر چھوڑ سکتا ہے۔

پھر اس پر علامہ شامیؒ اعتراض کرتے ہوئے جواب دیتے ہیں۔اشکال یہ ہے کہ موصی لہ بالخدمت، حق خدمت کا عوض لے سکتا ہے تو حق شفعہ اور حق قسم کا عوض لینا بھی درست ہونا چاہیے۔جواب یہ ہے کہ حق شفعہ اور حق قسم کا ثبوت صاحب حق کے لیے دفعِ ضرر کے لیے ہے، جب کہ موصی لہ کا حق خدمت دفع ضرر کے لیے نہیں، بلکہ بر اور صلہ کے طور پر ثابت ہے۔

اسی بنیاد پر **حاصله**.... کہہ کر کہ علامہ شامی نے یہ دوسرا معیار ذکر فرمایا ہے کہ جو حق دفعِ ضرر کے لئے ہو، اس کا عوض لینا درست نہیں؛ کیوں کہ عوض لے کر اس حق کو چھوڑنا، اس بات کی دلیل ہے کہ صاحبِ حق کو اس کو چھوڑنے میں کوئی خاص ضرر نہیں ہے۔

تیسرا معیار:

جو حقوق اصالۃ ثابت ہو اس کا عوض لینا جائز ہے جو غیر اصالۃ ہو اس کا عوض لینا درست نہیں۔

علامہ شامی نے اس بحث کے ضمن میں حق قصاص، حق نکاح اور حق رق کو اس قبیل سے قرار دیتے ہوئے اصالۃً ثابت ہونے والے حقوق قرار دیے ہیں اور اس کا عوض لینے

کو بھی جائز کہا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ علامہ شامیؒ نے اعتیاض عن الحق کو سمجھانے کے لیے کل ۳ معیارات ذکر کئے ہیں۔

مؤکد بہ مقابل غیر مؤکد۔ دفع ضرر بہ مقابل بروصلہ۔ اصالۃً بہ مقابل غیر اصالۃً۔

ان ہی معیارات کے مطابق آگے حق وظیفہ کو اصالۃ ثابت ہونے والا حق قرار دیا ہے اور نزول و صلح کے طور پر اس کا عوض لینا درست قرار دیا ہے۔ آگے مستقل مطلب میں اس کی وضاحت آرہی ہے۔

وحاصله: أن ثبوت حق الشفعة للشفيع، وحق القسم للزوجة وكذا حق الخيار في النكاح للمخيرة إنما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمرأة، وما ثبت لذلك لا يصح الصلح عنه؛ لأن صاحب الحق لما رضي علم أنه لا يتضرر بذلك فلا يستحق شيئا أما حق الموصى له بالخدمة، فليس كذلك بل ثبت له على وجه البر والصلة فيكون ثابتا له أصالة فيصح الصلح عنه إذا نزل عنه لغيره، ومثله ما مر عن الأشباه من حق القصاص والنكاح والرق وحيث صح الاعتياض عنه؛ لأنه ثابت لصاحبه أصالة لا على وجه رفع الضرر عن صاحبه. (شامی: ۷/۳۶)

مطلب في العرف الخاص والعام

عرفِ خاص اور عرفِ عام کے احکام۔

علامہ حصکفیؒ نے اشباہ کے حوالہ سے ایسی حقوق مجردہ سے متعلق متعدد جزئیات بیان فرمائیں ہیں، جن کا عوض لینا ناجائز قرار دیا ہے، اور اسی ضمن میں اعتیاض عن الوظائف کے عدمِ جواز کو بیان کرتے ہوئے عرف خاص کے عدمِ اعتبار کی وضاحت فرمائی ہے، اور ساتھ ہی یہ بھی نقل فرمایا ہے کہ بعض فقہاء نے عرفِ خاص کا اعتبار کرتے ہوئے نزول عن الوظائف کو جائز کہا ہے۔

نوٹ: بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مروجہ نسخوں میں 'مطلب' کے عنوان قائم

کرنے میں تقدیم وتاخیر ہوگئی ہے، ہم نے صحیح مقام پر مطلب لگانے کی کوشش کی ہے۔

علامہ شامیؒ نے مذکورہ مسائل پر تین مطالب قائم فرمائے ہیں، جن میں آپ نے بطور بیع اعتیاض عن الوظائف کے عدم جواز کی تائید فرمائی ہے، اور نزول عن الوظائف کے عوض کے جواز کے متعلق یہ وضاحت فرمائی ہے کہ اس کا مدار عرف پر نہیں ہے، بلکہ دوسرے فقہی نظائر پر مبنی ہے۔

واضح ہے کہ فروختگی کے ذریعہ وظائف کے عوض لینے کو فقہاء میں سے کسی نے جائز نہیں قرار دیا ہے، البتہ علامہ حموی نے غمز العیون میں صاحب اشباہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے جواز کی وضاحت فرمائی ہے۔ باوجود تتبع کے اشباہ میں فروختگی کے ذریعہ عوض کے جواز کی وضاحت نہیں ملی۔

<u>حق وظائف:</u> شرائط اوقاف کے پیش نظر دائمی ملازم (امام، خطیب، مؤذن، فراشی، یعنی چپراسی، دربان) کا ملازمت پر باقی رہنے اور زندگی بھر عقد جاری رکھنے کا حق

علامہ حصکفی نے اس کی بیع کے عدمِ جواز کو نقل کیا ہے، علامہ شامیؒ نے آپ کی تائید کی ہے اور ذخیرہ کے حوالہ سے جزئیہ ذکر فرمایا ہے کہ حق شفعہ کا جواز خلافِ قیاس ہے، لہٰذا اس کو ترک کر کے عوض لینا درست نہ ہوگا، اسی طرح حق وظیفہ خلافِ قیاس ہے، لہٰذا عوض لینا درست نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ حق وظیفہ سے نزول اور دستبرداری اور صلح کا عوض لینے کا ہے، اشباہ کے حوالہ سے علامہ حصکفی نے عرف خاص کی وجہ سے جواز کی وضاحت فرمائی ہے، مگر علامہ شامی عرفِ خاص کو جواز کی دلیل بنانے سے متفق نہیں، بلکہ دیگر فقہی نظائر کی بنیاد پر جواز کے قائل ہیں۔

اسی لیے اس مقام پر 'مطلب فی العرف الخاص والعام' میں عرف کی وضاحت اور اعتبار اور عدم اعتبار کی بحث فرمائی ہے۔

عرف کی تعریف: علامہ شامیؒ نے اپنے مشہور رسالہ 'نشر العرف فی بناء الاحکام علی العرف' میں یہ صراحت فرمائی ہے کہ عرف اور عادت کے مابین مصداق کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، پھر مفہوم کے اعتبار سے فرق ہے اور عرف اور عادت کی متعدد تعریفات ذکر فرمائی ہیں۔

علامہ بیری کے حوالہ سے یہ تعریف نقل فرمائی ہے: عرف اور عادت عقل کے اعتبار سے نفوس اور قلوب میں قرار پکڑنے والی چیزیں ہیں، جس کو طبیعتِ سلیمہ قبول کرلے۔

قال فی الأشباه: وذكر الهندي في شرح المغنی: العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكَرِّرة المعقولة عند الطباع السليمة، و هي أنواع ثلاثة: العرفية العامة كوضع القدم، والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة، كالرفع للنحاة، والفرق والجمع والنقض للنُظَّار، والعرفية الشرعية، كالصلاة والزكاة والحج، تُرِكتْ معانيها اللغويةُ بمعانيها الشرعية، انتهى۔

وفي شرح الأشباه للبيري عن المستصفى: العادة و العرف ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتَلَقَّتْه الطباع السليمة بالقبول اه ... و في شرح التحرير: العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية اه۔ (نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العُرف: ۳۰ تا ۳۳)

اور شرح تحریر کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں کہ عادت وہ بار بار پیش آنے والے امور ہیں، جن کا عقل سے تعلق نہ ہو۔

عرف کی مختلف حیثیتوں سے کئی قسمیں کی گئی ہیں:

عرف کی مصدر کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں: (۱) عرف عام (۲) عرف خاص (۳) عرف مشترک۔

عرف عام: سارے یا اکثر ملکوں کے لوگ جس چیز کو عادت بنالیں۔

عرف خاص: جو کسی شہر یا لوگوں کی عادت کے ساتھ مخصوص ہو۔

عرف عام کا حکم: عرف عام دلیل شرعی کا مخصص بن سکتا ہے، نیز قیاس کو اس کی وجہ سے ترک کیا جاتا ہے، البتہ عرف عام کے مخصص شرع ہونے کے لئے دورِ صحابہ سے اس پر عمل ضروری ہے تاکہ تقریر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے شریعت شمار کیا جائے، یا تمام ملکوں اور تمام شہر میں عمل کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ اجماع کی وجہ سے قابل اعتماد قرار دیا جائے۔

عرف خاص: عرفِ خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اس کی وجہ سے نص میں تخصیص پیدا کرنا درست نہیں ہے، اس وجہ سے کہ کسی ایک علاقہ کے لوگوں کا تعامل تخصیص کا تقاضہ کرتا ہے، تو کسی دوسرے علاقہ کا عدم تعامل عدم تخصیص کا تقاضہ کرتا ہے تو شک کی وجہ سے تخصیص درست نہ ہوگی، البتہ نص کے مخالف نہ ہو تو اعتبار رہوگا۔

عرف کی ایک قسم مشترک ہے۔ عرف مشترک پر بھی تر دد کی وجہ سے کسی حکم کا مدار نہیں رکھا جائے گا، علامہ شامی نے در میں بھی اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ تر دد کی وجہ سے عرفِ مشترک کا اعتبار نہ ہوگا اور وہ مخصص نص بھی نہ بنے گا۔

عرف عام کے مخالف نص ہونے کی مثال۔

اگر کسی شخص نے پارچہ باف کو سوت بننے کے لئے دیا اور اجرت کے طور پر اسی کا ایک تہائی حصہ متعین کیا تو فقہاء کرام نے 'قفیز طحان' کی بنیاد پر اس کو فاسد قرار دیا ہے۔

البتہ مشائخ خوارزم اور بلخ نے عرف کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، شیخ ابو علی نسفی نے بھی اسی پر فتوی دیا ہے۔

عرف عام کے اعتبار کی مثال:

عرف عام اگر مخالفِ نص نہ ہو تو اس علاقہ کے لوگوں کے لئے عرف پر عمل کرنا درست ہوگا، جیسا کہ یمین کے مسائل میں ہوتا ہے، چنانچہ عاقد، واقف اور حالف کے کلام کو ان کے عرف پر محمول کیا جائے گا۔ کما ذکرہ ابن الہمام۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ عرف عام اگر دور صحابہ سے ہو، یا امت کا اجماع ہو، اور وہ من کل وجہ مخالفِ شرع نہ ہو، تو قابلِ عمل ہوگا اور مخصص نص ہوگا، اور عرف خاص کی وجہ سے تخصیص نص مختلف فیہ ہے، البتہ مخالف نص نہ ہو، تو اس علاقہ کے لوگوں کے لئے عمل درست ہوگا۔ چنانچہ علامہ شامی بیری کے حوالے سابق میں مذکور حائک والے مسئلے کے کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ سید شہید فرماتے ہیں کہ ہمیں مشائخ بلخ کا استحسان تسلیم نہیں، بلکہ متقدمین کے قول پر عمل کریں گے۔ کیوں کہ ایک علاقہ کا تعامل کافی نہیں، ہاں صدر اول سے تعامل ہو تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یا صحابہ کی تقریر کی وجہ سے حجت بن سکتا ہے یا اجماع کی بنیاد پر حجت ہوسکتا ہے، جیسا کہ ہم نے سابق میں تحریر کیا ہے۔

مطلب فی العرف الخاص والعام

(قوله: المذهب عدم اعتبار العرف الخاص) قال: في المستصفى التعامل العام أي الشائع المستفيض، والعرف المشترك لا يصح الرجوع إليه مع التردد. اهـ. وفي محل آخر منه ولا يصلح مقيدا؛ لأنه لما كان مشتركا كان متعارضا. اهـ. بيري

وفي الأشباه عن البزازية، وكذا أي تفسد الإجارة لو دفع إلى حائك غزلا على أن ينسجه بالثلث ومشايخ بلخ وخوارزم أفتوا بجواز إجارة الحائك للعرف وبه أفتى أبو علي النسفي أيضا والفتوى على جواب الكتاب؛ لأنه منصوص عليه فيلزم إبطال النص. اهـ.

فأفاد أن عدم اعتباره بمعنى أنه إذا وجد النص بخلافه لا يصلح ناسخا للنص ولا مقيدا له، وإلا فقد اعتبروه في مواضع كثيرة، منها: مسائل الأيمان، وكل عاقد وواقف، وحالف يحمل كلامه على عرفه كما ذكره ابن الهمام وأفاد ما مر أيضا أن العرف العام يصلح مقيدا ولذا نقل البيري في مسألة الحائك المذكورة قال: السيد الشهيد: لا نأخذ باستحسان مشايخ بلخ بل نأخذ بقول أصحابنا المتقدمين؛ لأن التعامل في بلد لا يدل على الجواز ما لم يكن على الاستمرار من الصدر الأول فيكون ذلك دليلا على تقرير النبي - عليه الصلاة والسلام - إياهم على ذلك، فيكون شرعا منه فإذا لم يكن كذلك لا يكون فعلهم حجة إلا إذا كان كذلك

من الناس كافة في البلدان كلها فيكون إجماعا والإجماع حجة، ألا ترى أنهم لو تعاملوا على بيع الخمر والربا لا يفتى بالحل. اهـ. قلت: وبه ظهر الفرق بين العرف الخاص والعام، وتمام الكلام على هذه المسألة مبسوط في رسالتنا المسماة: بنشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف. (شامی: ۳۵-۳۴)

مطلب في النزول عن الوظائف بمال

مال کے عوض وظائف سے دست برداری کے احکام

نزول عن الوظائف کے عوض کی صراحت ماقبل میں گزر چکی، وجہِ جواز بعض فقہاء کے نزدیک عرف خاص ہے، جب کہ علامہ شامیؒ نے عرف خاص کو وجہِ جواز قرار نہیں دیا ہے، بلکہ دیگر فقہی نظائر کے پیش نظر جائز قرار دیا ہے۔ ان ہی نظائر کو یہاں بیان کرنا مقصود ہے۔

چنانچہ اس مطلب کے ضمن میں علامہ شامیؒ نے کل ملا کر نزول عن الوظائف بمال کے جواز پر سات استدلال تحریر فرمائے ہیں۔

جوازِ نزول پر سات استدلال:

(۱) علامہ شامیؒ حاشیۃ الاشباہ لسید ابی سعود کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ عینی نے اپنے فتاوی (فتاوی ظہیریہ) میں نزول عن الوظائف کے جواز کے متعلق صراحت فرمائی ہے کہ نزول عن الوظائف کے جواز کی کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے، البتہ فقہاء اور حکام نے ضرورت کے پیش نظر اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے کہ متولی اس کو جاری رکھے تاکہ بعد میں نزاع کا سبب نہ ہو۔

(۲) علامہ حمویؒ نے غمز عیون البصائر میں بیان فرمایا ہے کہ علامہ عینی نے شرح نظم درر البحار (الدر الفاخرۃ) میں باب القسم بین الزواجات میں نزول عن الوظائف کے جواز کے متعلق لکھا ہے کہ میں نے بعض کبارِ مشائخ سے سنا ہے کہ ممکن ہے کہ نزول عن

الوظائف الدینیہ کے جواز کو اسقاط حق قسم الزوج پر قیاس کیا جائے ، اس لئے کہ دونوں میں صاحبِ حق اپنے حق کو ساقط کرتا ہے۔

نوٹ:(ا) ما قبل میں گزر چکا کہ حق قسم الزوج حق مجرد غیر مؤکد ہے، جس کا عوض کسی صورت میں درست نہیں ہے۔لہٰذا یہاں علامہ عینی کا مقصد صرف نفس اسقاط پر قیاس کرنا ہے نہ کہ عوض لینے پر۔

(۲) قدیم نسخوں میں یہاں عرف خاص وعام کے عنوان سے مطلب ہے، جو بظاہر صحیح نہیں، یہاں 'قلت' سے علامہ شامی نے بحر کی کتاب الوقف سے متولی کے خود کو معزول کرنے اور عوض لینے کے عدم ِجواز کو بھی نقل کیا ہے، نیز کیوں کہ علامہ عینی کی مذکورہ بالا عبارت میں عوض کے جواز کی کوئی دلیل نہیں،اس لیے آگے مزید جزئیات ایسی پیش فرماتے ہیں جس سے جواز پر استدلال ہو سکے۔

(۳) علامہ حمویؒ نے غمز عیون البصائر میں علامہ نورالدین علی المقدسی کے حوالہ سے جواز کو نقل فرمایا ہے، علامہ نورالدین علی المقدسی نے شرح کنز میں مبسوط للسرخسی میں مذکور ایک جزئیہ سے استدلال کرتے ہوئے نزول عن الوظائف بمال کو جائز قرار دیا ہے۔مبسوط کا جزئیہ یہ ہے کہ ایک ایسا غلام ہے جس کے ملک رقبہ کی وصیت کسی ایک کے لئے ہے اور حق خدمت کی وصیت دوسرے کے لئے ہے؛اگر کسی شخص نے اس غلام کا کوئی عضو تلف کر دیا، یا اس کے سر میں گہرا زخم کر دیا، جس کے عوض ارش حاصل ہوا، اب اگر اس جنایت کی وجہ سے حق خدمت کی وصولی میں خلل آ گیا ہے تو اس ارش کی رقم سے دوسرا غلام خریدا جائے گا، جو خدمت کرے یا اس زخمی غلام کو بیچ کر یہ قیمت اس ارش سے ضم کی جائے گی اور نیا غلام خریدا جائے گا، جس میں ایک کا ملک رقبہ اور دوسرے کو حق خدمت حاصل ہوگا، اور اگر دونوں اس ارش کو آپس میں تقسیم کرنے پر صلح کر لے تو جائز ہے۔ظاہر ہے کہ اس صورت میں ملک رقبہ کے مالک کے پاس رقبہ تو سلامت رہے گا مگر

حق خدمت کا مالک اپنے حق خدمت سے بالکلیہ محروم ہو جائے گا۔ پس اس صورت میں جو قیمت حقِ خدمت کے مالک کو دی جائے گی وہ اس کے لیے اپنے حقِ خدمت کو ساقط کرنے کا عوض ہے، یعنی یہ سیدھے طور پر حقِ خدمت کا عوض نہیں، کیوں کہ حق کا عوض نہیں ہوتا، البتہ اسقاط حق کا عوض قرار دیا جائے گا۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ جس طرح صاحبِ حقِ خدمت قیمت کے عوض اپنے حق کو ساقط کرنا ہے اسی طرح حق وظائف کا عوض لینا درست ہے۔

(۴) موصی لہ بالخدمت موصی لہ بملک الرقبۃ سے عوض یا مال وصول کرلے اور مکمل غلام موصی لہ بالرقبہ کو سپرد کرے تو درست ہے۔ گویا کہ وہ اپنے حقِ خدمت کو چھوڑنے کا عوض وصول کر رہا ہے، اسی طرح حق وظائف میں بھی نزول کا عوض لینا درست ہوگا۔

(۵) علامہ بیریؒ کے کلام سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ نزول عن الوظائف کو موصی لہ بالخدمت پر قیاس کرتے ہیں، چنانچہ شرح اشباہ میں قول ماتن **و ینبغی أنه لو نزل له وقبض المبلغ ثم أراد الرجوع عليه لا يملك ذلك** کے تحت تحریر فرماتے ہیں کہ یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ موصی لہ بالخدمت نے بذریعہ مال اپنے حق کو چھوڑ دیا تو اب بعد میں حقِ خدمت سے رجوع کا حق نہیں، اسی طرح کسی شخص کا دوسرے پر ایک ہزار کا قرض ہو اور ۵۰۰ نقد پر صلح کرلے تو بعد میں اس کے لئے رجوع کا حق نہ ہوگا، ان سب صورتوں میں عدم رجوع کی وجہ فقہاء نے یہی لکھی ہے کہ اسقاطِ حق کے طور پر عوض لینا درست ہے۔ اور اس طرح فارغ شخص منزول بہ مال یعنی عوض کا حقدار ہوگا، اور اب رجوع درست نہیں، نیز علامہ بیریؒ نے اپنی بات (عدم رجوع) کی تائید خزانۃ الاکمل کی عبارت سے فرمائی ہے۔ چنانچہ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ موصی لہ بالخدمت نے اپنے حق کو چھوڑنے کی قیمت وصول کرلی اور اس کے بعد غلام کا انتقال ہوگیا تو بھی یہ جائز ہے،

اورعوض دینے والے موصی لہ بالرقبۃ کو رجوع کا حق نہ ہوگا۔مذکورہ عبارت سے دلالۃً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حق کا عوض لینے کے بعد رجوع درست نہیں ہے۔

مطلب في النزول عن الوظائف بمال

(قوله: وعليه فيفتى بجواز النزول عن الوظائف بمال) قال: العلامة العيني في فتاواه: ليس للنزول شيء يعتمد عليه ولكن العلماء والحكام مشوا ذلك للضرورة، واشترطوا إمضاء الناظر لئلا يقع فيه نزاع. اهـ. ملخصا من حاشية: الأشباه للسيد أبي السعود، وذكر الحموي أن العيني ذكر في شرح نظم درر البحار في باب القسم بين الزوجات أنه سمع من بعض شيوخه الكبار أنه يمكن أن يحكم بصحة النزول عن الوظائف الدينية قياسا على ترك المرأة قسمها لصاحبتها؛ لأن كلا منهما مجرد إسقاط اهـ.

قلت: وقدمنا في الوقف عن البحر أن للمتولي عزل نفسه، عند القاضي، و أن من العزل الفراغ لغيره عن وظيفة النظر أو غيره، وأنه لا ينعزل بمجرد عزل نفسه خلافا للعلامة قاسم، بل لا بد من تقرير القاضي المفروغ له لو أهلا وأنه لا يلزم القاضي تقريره، ولو أهلا وأنه جرى العرف بالفراغ بالدراهم، ولا يخفى ما فيه فينبغي الإبراء العام بعده اهـ. أي لما فيه من شبهة الاعتياض عن مجرد الحق، و قد مر أنه لا يجوز وليس فيما ذكر عن العيني جوازه لكن قال: الحموي وقد استخرج شيخ مشايخنا نور الدين علي المقدسي صحة الاعتياض عن ذلك في شرحه على نظم الكنز من فرع في مبسوط السرخسي وهو أن العبد الموصى برقبته لشخص، وبخدمته لآخر لو قطع طرفه أو شج موضحة فأدى الأرش، فإن كانت الجناية تنقص الخدمة يشترى به عبد آخر يخدمه أو يضم إليه ثمن العبد بعد بيعه فيشترى به عبد يقوم مقام الأول فإن اختلفا في بيعه لم يبع، وإن اصطلحا على قسمة الأرش بينهما نصفين فلهما ذلك ولا يكون ما يستوفيه الموصى له بالخدمة من الأرش بدل الخدمة؛ لأنه لا يملك الاعتياض عنها، ولكنه إسقاط لحقه به كما لو صالح موصى له بالرقبة على مال دفعه للموصى له بالخدمة ليسلم العبد له. اهـ.قال: فربما يشهد هذا للنزول عن الوظائف بمال. اهـ. قال: الحموي: فليحفظ هذا فإنه نفيس جدا. اهـ. وذكر نحوه البيري عند قول الأشباه،

وينبغي أنه لو نزل له وقبض المبلغ، ثم أراد الرجوع عليه لا يملك ذلك فقال: أي على وجه إسقاط الحق إلحاقا له بالوصية بالخدمة والصلح عن الألف على خمس مائة، فإنهم قالوا يجوز أخذ العوض على وجه الإسقاط للحق، ولا ريب أن الفارغ يستحق المنزول عنه استحقاقا خاصا بالتقرير، ويؤيده ما في خزانة الأكمل وإن مات العبد الموصى بخدمته بعد ما قبض الموصى له بدل الصلح فهو جائز. اهـ. ففيه دلالة على أنه لا رجوع على النازل، وهذا الوجه هو الذي يطمئن به القلب لقربه اهـ. كلام البيري، (۳۶-۳۵/۷)

(٦) علامہ شامیؒ نے ایک اعتراض اور جواب نقل کیا ہے، جس کے متعلق تفصیلاً کلام گزر چکا، جس کا ماحصل یہ ہے کہ جو حقوق دفع ضرر کے لئے ہو اس کا عوض لینا درست نہیں ہے اور جو حقوق علی وجہ البر والصلۃ ہو اس کا عوض لینا درست ہے، اسی طرح جو حقوق اصالۃ ثابت ہوں، ان کا بھی عوض لینا درست ہے اور جو اصالۃ ثابت نہ ہوں ان کا عوض لینا درست نہیں ہے۔ اور حق وظیفہ کا نزول تقریر قاضی کے سبب علی وجہ الا صالۃ ہو جاتا ہے اور یہ دفع ضرر کے لیے نہیں ہوتا، لہٰذا اس کا عوض لینا درست ہوگا، اور حق وظیفہ کے عوض کو موصی لہ بالخدمت کے عوض اور حق قصاص کے عوض پر قیاس کرنا ہی زیادہ بہتر ہے۔ اس کو حق شفعہ پر قیاس کرنا درست نہیں، کیوں کہ حق شفعہ دفع ضرر کے لیے ہوتا ہے جب کہ حق وظیفہ، حق خدمت وقصاص کی طرح حق مؤکد اور حق اصلی ہے۔

اور بعض فقہاء کے حوالہ سے علامہ حمویؒ نے شرح اشباہ میں نزول عن الوظائف کے عدم جواز کو نقل کیا ہے اور وجہ یہ تحریر فرمائی ہے کہ یہ رشوت ہے جو نص قطعی سے حرام ہے، اور تعامل وعرف کی وجہ سے بھی جائز نہ ہوگا، علامہ شامیؒ نے اس کا جواب یہ تحریر فرمایا ہے کہ رشوت بلا کسی عوض ہوتی ہے اور حق سے دستبرداری کا عوض بلا عوض نہیں ہے بلکہ حق کے بدلہ میں ہے، لہٰذا رشوت کہنا درست نہ ہوگا۔

ثم استشكل ذلك بما مر من عدم جواز الصلح عن حق الشفعة والقسم فإنه يمنع جواز أخذ العوض هنا ثم قال: ولقائل أن يقول هذا حق جعله الشرع لدفع

الضرر، وذلك حق فيه صلة ولا جامع بينهما فافترقا وهو الذي يظهر. اهـ. وحاصله: أن ثبوت حق الشفعة للشفيع، وحق القسم للزوجة وكذا حق الخيار في النكاح للمخيرة إنما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمرأة، وما ثبت لذلك لا يصح الصلح عنه؛ لأن صاحب الحق لما رضي علم أنه لا يتضرر بذلك فلا يستحق شيئا أما حق الموصى له بالخدمة، فليس كذلك بل ثبت له على وجه البر والصلة فيكون ثابتا له أصالة فيصح الصلح عنه إذا نزل عنه لغيره، ومثله ما مر عن الأشباه من حق القصاص والنكاح والرق وحيث صح الاعتياض عنه؛ لأنه ثابت لصاحبه أصالة لا على وجه رفع الضرر عن صاحبه ولا يخفى أن صاحب الوظيفة ثبت له الحق فيه بتقرير القاضي على وجه الأصالة لا على وجه رفع الضرر، فإلحاقها بحق الموصى له بالخدمة، وحق القصاص وما بعده أولى من إلحاقها بحق الشفعة والقسم، وهذا كلام وجيه لا يخفى على نبيه.

وبه اندفع ما ذكره بعض محشي الأشباه من أن المال الذي يأخذه النازل، عن الوظيفة رشوة، وهي حرام بالنص، والعرف لا يعارض النص وجه الدفع ما علمت من أنه صلح عن حق كما في نظائره والرشوة لا تكون بحق. (شامی: ۷/۳٦)

(۷) بعض حضرات نے نزول عن الوظائف کے جواز پر حضرت حسن بن علیؓ کی خلافت سے دستبرداری اور حضرت معاویہ سے بدل صلح میں مال لینے سے استدلال کیا ہے.

واستدل بعضهم للجواز بنزول سيدنا الحسين بن سيدنا علي - رضي الله تعالى عنهما - عن الخلافة لمعاوية على عوض، وهو ظاهر أيضا (شامی:

چنانچہ بحوث فی قضایا فقہیۃ معاصرۃ: (۱/ ۱۰٦) پر حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے عمدۃ القاری کے حوالے سے علامہ عینی کا کلام نقل فرمایا ہے کہ خلیفہ اگر مسلمانوں کے لئے بہتر سمجھے تو اپنے عہدہ اور خلافت سے دستبرداری کرسکتا ہے، اوراس کا عوض لینا بھی درست ہے۔

ويقول العلامة بدر الدين العيني رحمه الله تحت هذا الحديث: (وفيه جواز خلع الخليفة نفسه إذا رأى في ذلك صلاحا للمسلمين، جواز أخذ المال على ذلك وإعطائه بعد استيفاء شرائطه بأن يكون المنزول له أولى من النازل، وأن يكون المبذول من مال الباذل). (بحوث في قضايا فقهية معاصرة. ۱/۱۳٦، عمدة القاري

شرح صحيح البخاري، أبواب الفتن، باب قول النبي ﷺ: إن ابني هذا السيد: ٢٠٨/٢٤، من طبع المنيرية۔)

خلاصہ یہ کہ مذکورہ جزئیات سے استدلال کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے نزول عن الوظائف کے عوض کو جائز قرار دیا ہے، اور اختتام بحث کے طور فرماتے ہیں کہ نزول عن الوظائف پر معاوضہ کے جواز کا حکم، فتاوی خیریہ میں مذکور عدمِ جواز کے حکم کی بہ نسبت درست اور اولی ہے۔ فتاوی خیریہ میں مذکور عدمِ جواز کا یہ حکم علامہ شامی ماسبق میں کتاب الوقف (مطلب للمفروغ له الرجوع بمال الفراغ، ٦ / ٥٨٢) میں ذکر کر چکے ہیں، اور یہاں دوبارہ اس کا مختصراً اعادہ کرتے ہوئے فتاوی خیریہ کی عبارت سے دو اعتراض اور جواب تحریر فرمائے ہیں۔

فتاوی الخیریہ میں علامہ خیر الدین نے حقِ وظیفہ سے دست برداری کے عوض کے عدم جواز اور مفروغ لہ کے لئے رجوع کے جواز کی وضاحت فرماتی ہے، چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں: کوئی شخص مال کے ذریعہ اپنے عہدہ سے دست برداری کرے تو مفروغ لہ کے لئے بعد میں اپنے مال سے رجوع کرنا درست ہے، اس لئے کہ یہ حقِ مجرد کا عوض ہے اور حقِ مجرد کا عوض لینا جائز نہیں ہے، تمام فقہاء نے اس کی صراحت فرمائی ہے، نیز علامہ خیر الدین نے فتاوی خیریہ میں تحریر فرمایا ہے کہ جن حضرات نے نزول عن الوظائف کے عوض کے جواز کو نقل کیا ہے وہ خلافِ مذہب عرفِ خاص کا اعتبار کرتے ہوئے ہے۔

علامہ شامی نے مذکورہ دونوں باتوں کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

مذکورہ نظائر اور جزئیات سے واضح ہے کہ نزول عن الوظائف کے عوض کا جواز عرفِ خاص کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ مذکورہ جزئیات پر قیاس کرتے ہوئے ہیں۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب فتاوی خیریہ کا کہنا کہ مطلقاً حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں، یہ بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ میں نے مفتی ابوسعود کی نقل کردہ بعض

علماء کی تحریر دیکھی ہے، انہوں نے حق قرار، حق تصرف کا عوض لینے کو صحیح قرار دیا ہے اور رجوع کو غیر صحیح قرار دیا ہے۔

وهذا أولى مما قدمناه في الوقف عن الخيرية من عدم الجواز ومن أن للمفروغ له الرجوع بالبدل، بناء على أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، وأنه لا يجوز الاعتياض عن مجرد الحق لما علمت من أن الجواز ليس مبنيا على اعتبار العرف الخاص، بل على ما ذكرنا من نظائره الدالة عليه وإن عدم جواز الاعتياض عن الحق ليس على إطلاقه. ورأيت بخط بعض العلماء عن المفتي أبي السعود أنه أفتى بجواز أخذ العوض في حق القرار والتصرف، وعدم صحة الرجوع بالجملة فالمسألة ظنية والنظائر المتشابهة للبحث فيها مجال وإن كان الأظهر فيها ما قلنا فالأولى ما قال في البحر من أنه ينبغي الإبراء العام بعده والله سبحانه وتعالى أعلم. (شامی: ۷/۳۷)

<u>نزول کے بعد</u>

ماسبق کی تفصیل سے یہ واضح ہوگیا کہ حق وظیفہ کا عوض لے کر دوسرے کو منتقل کرنا جائز نہیں، البتہ مال لے کر نزول یعنی خود کے حق کو ساقط کرنا اور خود اس وظیفہ سے علاحدہ ہوجانا درست ہے۔

صاحبِ وظیفہ کسی سے مال لے کر وظیفہ سے الگ ہوجائے، اس کے بعد پیش آنے والی ممکنہ تین صورتوں کی تفصیل اور حکم آگے علامہ شامی نے ذکر فرمائے ہیں۔

(۱) نازل و فارغ کے نزول کے بعد قاضی منزول لہ کو اس وظیفہ پر مقرر کردے، یہ صورت دونوں کا عین مقصود ہے، اور اس صورت میں نہ کوئی نزاع ہوگا نہ رجوع کی ضرورت۔

(۲) نازل و فارغ کے نزول کے بعد قاضی منزول لہ کو اس منصب اور وظیفہ پر مقرر نہ کرے، بلکہ کسی اور کو اس وظیفہ پر مقرر کردے۔ اس صورت میں نزاع ہوسکتا ہے، کیوں کہ مال دینے والے شخص کا مقصود حاصل نہیں ہوا، گرچہ نازل نے مال لے کر اپنی

ذمہ داری پوری کردی ہے، اس صورت میں منزول لہ اپنے دیے ہوئے مال کا رجوع کرسکتا ہے یا نہیں؟

اس بارے میں پہلا قول علامہ شامیؒ نے فتاوی اسماعلیہ اور فتاوی حامدیہ کے حوالہ سے یہ نقل فرمایا ہے کہ مفروغ لہ کو حقِ رجوع ملے گا۔ کیوں کہ مال دینے سے اس کا مقصد اس منصب پر خود متعین ہونے کا تھا، جو پورا نہیں ہوا۔

جب کہ بعض حضرات کا قول علامہ شامیؒ نے نقل فرمایا ہے کہ رجوع کا حق نہیں ملے گا؛ کیوں کہ فارغ نے اپنی ذمہ داری پوری کردی ہے، اور مفروغ لہ کا تقرر اس کے اختیار میں نہیں اور مال کے لین دین میں یہ مقصود بھی نہیں تھا، کیوں کہ یہ قاضی کے اختیار کا کام ہے۔

(۳) نازل و فارغ کے نزول کے بعد قاضی نے اس کے نزول کو تسلیم نہیں کیا، بلکہ فارغ کو ہی اس وظیفہ پر برقرار رکھا، اس صورت کا حکم بھی علامہ شامی نے اسماعلیہ اور حامدیہ کے حوالے سے یہ لکھا ہے کہ رجوع کا حق ہوگا، اور اخیر میں تحریر فرمایا کہ اس صورت میں تو بدرجۂ اولی حق رجوع ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں تو دونوں عوض کا ایک جانب میں جمع ہونا لازم آتا ہے جو قواعد شرع کے صاف خلاف ہے۔

علامہ شامی کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوسری اور تیسری دونوں صورتوں میں رجوع درست قرار دیتے ہیں، مگر احقر کی رائے میں غور فرمانے سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسری صورت میں رجوع کا حق نہ ہو؛ کیوں کہ اس مسئلہ میں مال اور عوض نزول اور اسقاط کے مقابلہ میں ہے، اور مال کے لین دین میں یہی دونوں کا مقصود ہے، اور صاحبِ وظیفہ اپنا حق ساقط کرچکا تو اس کے لیے اسقاط کا عوض لینا بھی درست ہوگا۔ اور اگر رجوع درست قرار دیا جائے تو نازل و فارغ دونوں چیزوں سے محروم ہوکر کھلے خسارے میں واقع ہوگا، کیوں کہ نزول کرنے سے وظیفہ بھی چلا گیا، اور منزول لہ نے

بھی عوض رجوع کرلے گا تو یہ اس سے بھی محروم ہو جائے گا۔

ہاں تیسری صورت میں کیوں کہ قاضی نے اس کے اسقاط ونزول کو تسلیم نہیں کیا تو اس کے لیے اسقاط کا عوض لینا بھی درست نہ ہوگا اور صاحبِ مال کو رجوع کا حق ہوگا۔

یہی بات فقہی مقالات میں مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے بھی تحریر فرمائی ہے ملاحظہ ہو: (فقہی مقالات: ۱/ ۲۰۳ تا ۲۰۶)

ثم إذا فرغ عنه لغيره ولم يوجهه السلطان للمفروغ له بل أبقاه على الفارغ أو وجهه لغيرهما ينبغي أن يثبت الرجوع للمفروغ له على الفارغ ببدل الفراغ؛ لأنه لم يرض بدفعه إلا بمقابلة ثبوت ذلك الحق له، لا بمجرد الفراغ وإن حصل لغيره. وبهذا أفتى في الإسماعيلية والحامدية وغيرهما خلافا لما أفتى به بعضهم من عدم الرجوع؛ لأن الفارغ فعل ما في وسعه وقدرته إذ لا يخفى أنه غير مقصود من الطرفين ولا سيما إذا أبقى السلطان والقاضي التيمار أو الوظيفة على الفارغ فإنه يلزم اجتماع العوضين في تصرفه وهو خلاف قواعد الشرع فافهم، والله سبحانه وتعالى أعلم. (شامی: ۷/۳۷)

نزول کا طریقہ

نزول عن الوظائف بمال سے متعلقہ مسائل کے لیے متعدد مطالب علامہ شامیؒ نے کتاب الوقف میں بھی قائم کیے ہیں، وہاں ' مطلب فی النزول عن الوظائف' (شامی: ۶/ ۵۸۲) کے تحت فرماتے ہیں کہ: متولی اگر خود کو معزول کرنا چاہتا ہو تو اس کے لیے قاضی کے پاس جا کر خود کو معزول کرنا ہوگا۔ اور اس صورت میں قاضی کسی دوسرے کو اس کے مقام پر متعین کرے گا۔

متولی اگر خود ہی خود کو معزول کرلے تو فقط اس سے معزول نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ جب قاضی کو اس کی اطلاع پہنچے گی تب معزول سمجھا جائے گا۔ البتہ علامہ قاسم کے بقول متولی خود کو معزول کرسکتا ہے اور قاضی کے پاس جانا یا قاضی کو خبر کرنا عزل کے لئے ضروری نہیں۔

صاحبِ وظیفہ مال لے کر خود کو وظیفہ سے الگ کر لے یعنی اپنا حق ساقط کر دے اس کے بعد قاضی کے لیے ضروری نہیں کہ مفروغ لہ کو اس وظیفہ پر متعین کرے، چاہے مفروغ لہ اس کا اہل ہو یا اہل نہ ہو۔

صاحبِ فتاوی خیریہ علامہ رملی بہر صورت رجوع کا حق ثابت مانتے ہیں وہ دراصل حق وظیفہ کے عوض کے طور پر یا نزول کے عوض کے طور پر؛ کسی صورت مال لینے کے جواز کے قائل نہیں، اور چوں کہ ان کے یہاں یہ معاملہ ہی درست نہیں اس لیے صاحب مال اپنے مال سے رجوع کر سکتا ہے۔

مگر علامہ شامیؒ نزول و اسقاط کے عوض میں مال لینے کے جواز کے قائل ہیں، یہی بات انہوں نے متعدد نظائر سے اس مقام پر ثابت کی ہے، اور اخیر میں فرماتے ہیں کہ بہر حال یہ مسئلہ ظنی ہے، اور اس مسئلہ میں نظائر متشابہ ہے اور جواز و عدم جواز کی بحث کی گنجائش ہے، البتہ جو ہم نے (علامہ شامیؒ) نے کہا وہی بہتر ہے یعنی نزول اور اسقاط پر مال لینا درست ہوگا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ صاحب بحر کے حوالہ سے ایک اور اہم بات تحریر فرمائی ہے، جس کا یہاں بھی مختصراً اعادہ کیا ہے کہ نزول و اسقاط کے عوض میں مال لینے والا شخص نزول کے بعد اپنی طرف سے براءت کا اعلان کر دے، یعنی یہ ظاہر کر دے کہ میں نے فقط نزول کے عوض مال لیا تھا۔

قاضی منزول لہ کو اس وظیفہ پر تقرر کرے یا نہ کرے، مجھے اس سے کوئی واسطہ نہیں۔ تاکہ کسی قسم کا نزاع نہ رہے اور مسئلہ کا جواز اپنی اصل پر قائم رہے، یعنی یہ عوض فقط اسقاط نزول کا ہے، حق وظیفہ کو دوسرے شخص کی طرف منتقل کرنے کا نہیں۔ (شامی: ۶/ ۵۸۲)

مطلب في خلو الحوانيت [۱]

خلوحوانیت یعنی دکانوں کی پگڑی کے احکام

خلو کا معنی اور مصداق متعین کرنے میں فقہاء کی عبارات مختلف ہیں، اور مختلف معنی کے اعتبار سے جواز اور عدم جواز کا حکم بھی الگ الگ ہے۔ اس مطلب کے ضمن میں علامہ شامیؒ نے خلو کے مختلف مصداق بھی بیان کیے ہیں اور کس معنی پر خلو کا اطلاق صحیح ہے اور کس پر غلط اس کو بھی واضح فرمایا ہے، نیز اس کے جواز وعدمِ جواز کے متعلق بھی تفصیلی بحث ذکر فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ کی ذکر کردہ بحث سے پہلے یہ جان لینا بہتر ہوگا کہ یہاں مذکور فقہی عبارات میں کم سے کم ۳ معنی میں خلو کا لفظ بولا گیا ہے۔

(۱) دراہم کے عوض کسی خاص حق (**حق المنفعة / تمکن من استیفاء المنفعة**) کا مالک بن جانا، چنانچہ حق منفعت کا مالک صاحبِ خلو ہوگا اور مالک کو صرف حق ملکیت حاصل ہوگی اور مالک منفعت کو حق ہوگا کہ چاہے تو منفعت کے مالک ہونے کی وجہ سے وہ دکان ومکان کسی کو اجرت پر دے یا عوض لے کر وہ حق منفعت کسی اور کو بیچ دے۔ اور جیسا کہ آگے واضح ہوگا، یہی خلو کا حقیقی اور اصلی مطلب ہے۔

(۲) وقف کی جائداد ویران ہورہی ہو تو متولی کسی شخص کو اس جائداد میں دکان وغیرہ تعمیر کرنے کی اجازت دے، اور تعمیر کے بعد اس عمارت میں حق ملکیت وقف کا ہوگا اور حق منفعت تعمیر کرانے والے کا، پس وہ چاہے تو متولی یا ناظر سے طے شدہ معاملہ کے مطابق بلا اجرت یا کم اجرت پر اس مکان ودکان کو استعمال کرے یا کسی اور کو کرایہ پر دے اور پورا کرایہ خود وصول کرے یا وقف کے ساتھ شریک ہو۔

---

[۱] نوٹ: اس بحث کے درمیان میں علامہ شامی نے ایک عنوان 'مطلب فی الكدك' کا قائم فرمایا ہے، چوں کہ خلو کی بحث آگے جاری رہتی ہے، اس لیے اس مطلب کو بھی خلو کی بحث میں شامل کرلیا ہے۔

(۳) وقف کے مکانات یا عمارتیں اگر بوسیدہ ہونے لگے اور متولی کسی کو مرمت کی اجازت دے تو بقدر مرمت اس شخص کا حق ہوگا، لہٰذا اگر وہ عمارت کرایہ پر دی گئی تو بقدر حق اس شخص کو کرایہ دیا جائے گا اور مابقیہ بیت المال کا ہوگا۔

ان دو معنی کے اعتبار سے ردالمحتار میں منقول بعض عبارات میں خلو کا لفظ استعمال ہوا ہے، اور جیسا کہ آگے واضح ہوگا، مذکورہ دو صورتوں میں وقف کو آباد یا تعمیر کرنے والے کو اجارہ کا حق قرار ملتا ہے، اس لیے یہ صورتیں بھی پہلی صورت کی طرح 'خلو' کے معنی پر مشتمل ہیں، جس میں خطیر رقم کے عوض طویل زمانہ کے لیے حق منفعت یا استبقاء اجارہ کا حق حاصل کر لیا جاتا ہے۔

جن چیزوں پر تبعاً لفظ خلو کا اطلاق ہوتا ہے (حالاں کہ وہ حکماً واصطلاحاً خلو نہیں) اس کی تفصیل بحث کے اخیر میں علامہ ابوالسعود کے حوالے 'تنبیہ' کے عنوان سے علامہ شامیؒ نے ذکر فرمائی ہے۔

نوٹ: فقہاء احناف کی کتابوں میں خلو کے مختلف معانی ومصداق تحریر کیے گئے ہیں اور فقہاء کے مابین اس کے معنی کی تعیین، تصحیح اور تغلیط بھی ایک مستقل بحث کا عنوان بن گیا ہے۔ البتہ ہماری اس تحریر کے دائرۂ کار میں نہ ہونے کے سبب ہم نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے۔

تقریبِ فہم کے لیے شامی میں مذکور بحث کو (بعینہ، بلا کم وکاست) ہم نے چند اجزاء پر منقسم کر دیا ہے، اور ضرورت کے مطابق ہر جز سے مستفاد معنی اور ماحصل کو ذکر کرتے ہوئے بحث کو بتدریج آسان انداز میں لکھنے کی کوشش کی ہے۔

(۱) مطلبٌ في خلوّ الْحوانيت

(قوْله: وبلزوم خلوّ الْحوانيت) عبارة الْأشْباه: أقول على اعْتباره أيْ اعْتبار الْعرْف الْخاصّ: ينْبغي أنْ يفْتى بأنّ ما يقع في بعْض أسْواق الْقاهرة منْ خلوّ الْحوانيت لازمٌ، ويصير الْخلوّ في الْحانوت حقًّا له فلا يمْلك صاحب الْحانوت إخْراجه منْها ولا إجارتها لغيْره، ولوْ كانتْ وقْفًا، وقدْ وقع في حوانيت الْجملون في

الْغوريّة أنّ السّلْطان الْغوريّ لمّا بناها أسْكنها للتّجّار بالْخلوّ وجعل لكلّ حانوتٍ قدْرًا أخذه منْهمْ وكتب ذلك بمكْتوب الْوقْف اهـ.(شامی:۷/۳۷)

(۱)اولاً علامہ شامیؒ نے اشباہ کے حوالہ سے عرف عام کی وجہ سے خلو کے جواز کو نقل کیا ہے، اور استشہاد میں ایک مسئلہ پیش کیا ہے، چنانچہ رقمطراز ہیں:

وہ خلوالحوانیت جس کا قاہرہ کے مارکیت میں رواج ہے مناسب ہے کہ اس کے جواز کا فیصلہ کیا جائے اور صاحبِ خلو کا حانوت میں حق ہوگا، لہٰذا صاحبِ حانوت صاحبِ خلو کو نکالنے کا مختار نہ ہوگا، اور نہ وہ اس کے علاوہ کو اجارہ پر دے سکتا ہے، اگر چہ وہ وقف کی ملکیت ہو، اور بطور استشہاد علاقۂ جملون میں جو عقدِ خلو ہوا تھا اس کو پیش فرمایا ہے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں، سلطنت غوریہ میں سلطان غوری نے علاقۂ جملون میں دکانیں تعمیر کرائی تھی اور حق خلو تجار کو بیچ دیا تھا، ہر دکان کا متعین بدل خلو وصول کیا اور بدلہ میں وقف کی جانب سے پروانہ تحریر فرمادیا۔

فائدہ: مذکورہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خلو کا یہ معاملہ جائز ہے اور سابق میں مذکور خلو کے تین معانی میں سے پہلا معنی مراد ہے۔:

(۲)وقدْ أعاد الشّارح ذكْر هذه الْمسْألة قبيْل كتاب الْكفالة، ثمّ قال: قلْت: وأيّده في زواهر الْجواهر بما في واقعات الضّريريّ رجلٌ في يده دكّان فغاب فرفع الْمتولّي أمْره للْقاضي، فأمره الْقاضي بفتْحه وإجارته ففعل الْمتولّي ذلك وحضر الْغائب فهو أوْلى بدكّانه وإنْ كان له خلوٌّ فهو أوْلى بخلوّه أيْضًا، وله الْخيار في ذلك، فإنْ شاء فسخ الْإجارة وسكن في دكّانه وإنْ شاء أجازها ورجع بخلوّه على الْمسْتأْجر، ويؤْمر الْمسْتأْجر بأداء ذلك إنْ رضي به وإلّا يؤْمر بالْخروج من الدّكان اهـ.بلفْظه.

(۲)علامہ شامی فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کتاب الکفالہ کے قبل بھی یہ مسئلہ تحریر فرمایا ہے اور وہاں لکھا ہے کہ: صاحب زواہر الجواہر نے واقعات الضریری کے حوالہ سے جو جزئیہ نقل فرمایا ہے اس سے بھی عقد خلو کے جواز کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ وہ تحریر

فرماتے ہیں اگر کسی شخص کے قبضہ میں (وقف کی) دکان ہو اور وہ غائب ہو گیا تو متولی نے قاضی کے سامنے معاملہ پیش کیا اور قاضی نے اس دکان کے کھولنے اور کسی دوسرے کو اجارہ پر دینے کا حکم دیا، متولی نے قاضی کے فیصلہ کے مطابق کسی دوسرے کو دکان اجارہ پر دے دی، پھر غائب شخص لوٹ آیا اور اس کا حق منفعت واجارہ باقی ہے تو وہ دکان کا زیادہ حقدار ہوگا اور اگر اس نے خلو ادا کیا ہے تو اپنے خلو کا بھی حقدار ہوگا۔ اب صاحبِ خلو کو حق ہوگا چاہے دوسرے شخص کے اجارہ کو فسخ کرے اور اس دکان پر قابض ہو جائے اور اگر چاہے تو مستأجر سے بدلِ خلو وصول کر لے اس کو دکان قبضہ کی اجازت دے، اس صورت میں مستأجر راضی ہے تو بدل خلو کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا ورنہ دکان سے نکال دیا جائے گا۔

فائدہ: واقعاتِ ضریری سے زواہر الجواہر کا نقل کردہ یہ مسئلہ بھی خلو کے جواز پر دلالت کرتا ہے، گرچہ خلو کا معنی اس سے واضح نہیں ہوتا مگر ظاہر یہی ہے کہ پہلا معنی ہی مراد ہے۔

(۳) آگے علامہ شامی نے علامہ حموی کا کلام نقل فرمایا ہے، جس میں انہوں نے حکم جواز کی چند اعتبار سے تردید فرمائی ہے۔

لكنْ قال: السّيّد الْحمويّ: أقول: ما نقل عنْ واقعات الضّريريّ -منْ ذكْر لفْظة الْخلوّ فضْلًا عنْ أنْ يكون الْمراد بها ما هو الْمتعارف- كذبٌ، فإنّ الْأثْبات منْ النّقلة كصاحب جامع الْفصوليْن نقل عبارة الضّريريّ ولمْ يذْكرْ فيها لفْظ الْخلوّ: هذه وقدْ اشْتهر نسْبة مسْألة الْخلوّ إلى مذْهب الْإمام مالِك والْحال أنّه ليْس فيه نصٌّ عنْه ولا عنْ أحدٍ منْ أصْحابه حتّى قال: الْبدْر الْقرافيّ منْ الْمالكيّة: إنّه لمْ يقعْ في كلام الْفقهاء التّعرّض لهذه الْمسْألة، وإنّما فيها فتْيا للْعلّامة ناصر الدّين اللّقانيّ الْمالكيّ بناها على الْعرْف وخرّجها عليْه، وهو منْ أهْل التّرْجيح فيعْتبر تخْريجه، وإنْ نوزع فيه وقدْ انْتشرتْ فتْياه في الْمشارق والْمغارب وتلقّاها علماء عصْره بالْقبول اهـ.

قلت: ورأيت في فتاوى الكازروني عن العلامة اللقاني أنه لو مات صاحب الخلو يوفى منه ديونه ويورث عنه وينتقل لبيت المال عند فقد الوارث. اهـ. (شامی:۷/۳۸)

(۳)علامہ حمویؒ فرماتے ہیں کہ:

(الف) مذکورہ عبارت میں خلو سے متعارف خلو مراد ہے یا اس کے علاوہ کوئی اور معاملہ؟ یہ محل نظر ہے۔

(ب) واقعات الضریری کے حوالہ سے صاحب زواہر الجواہر نے جو خلو کا مسئلہ ذکر کیا ہے وہ غلط بیانی ہے، اس لیے کہ ثقہ ناقلین مثلاً صاحب جامع الفصولین نے واقعات ضریری کی مذکورہ عبارت کو نقل کیا ہے، مگر اس میں مسئلۂ خلو کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔

(ج) بعض حضرات نے بدل خلو کے جواز کی نسبت مذہب مالکیہ کی طرف کی ہے، حالانکہ امام مالک اور ان کے اصحاب میں سے کسی سے کوئی بات مروی نہیں ہے، حتی کہ علامہ البدر القرافی مالکی فرماتے ہیں کہ فقہاء مالکیہ میں سے کسی نے خلو کے مسئلہ کو ذکر نہیں فرمایا ہے، البتہ علامہ ناصر الدین اللقانیؒ نے عرف کی بنیاد پر خلو کے مسئلہ کی تخریج فرما کر جواز کا حکم تحریر فرمایا ہے، اور چونکہ علامہ لقانی اہل ترجیح میں سے ہے لہٰذا ان کی تخریج معتبر ہوگی، اگر چہ متعدد فقہاء نے آپ کے فتوی سے اختلاف کیا ہے، مگر علامہ لقانی کا فتوی مشرق و مغرب میں عام ہوگیا اور علماء عصر نے اس کو قبول بھی فرمایا ہے۔

اس مقام پر علامہ شامیؒ ناصر الدین لقانی کے حوالے سے فتاوی کاذرونی میں مذکور ایک مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ جو خلو کے جواز پر دلالت کرتا ہے، کہ صاحبِ خلو مر جائے تو چوں کہ وہ خلو کا مالک تھا، اس لیے اس میں ملکیت کے احکام جاری ہوں گے، میراث بھی جاری ہوگی، اس سے دین کی ادائیگی بھی ہوگی اور عدم وارث کی صورت میں وہ بیت المال میں جمع کیا جائے گا۔

فائدہ: گویا علامہ حموی کو واقعات ضریری کے حوالے سے منقول خلو کا جواز تسلیم

نہیں اور حکمِ جواز کو فقط ایک مالکی فقیہ کی طرف منسوب قرار دیتے ہیں، ان کے فتوی کی بنیاد بھی عرف ہے نیز خود مالکیہ میں سے بھی بہت سے حضرات نے ان سے اختلاف کیا ہے، اس لیے علامہ حموی احناف کے یہاں عدمِ جواز کو ہی راجح قرار دینا چاہتے ہیں۔

(۴) آگے علامہ شامیؒ کے خلو کے جواز پر بعض حضرات کے ایک غلط استدلال (سکنی کو خلو سمجھ کر جائز کہنا) اور ان پر علامہ شرنبلالی کی تردید ذکر فرماتے ہیں:

هذا، وقدْ اسْتدلّ بعْضهمْ على لزومه وصحّة بيْعه عنْدنا بما في الْخانيّة: رجلٌ باع سكْنى له في حانوتٍ لغيْره فأخْبر الْمشْتري أنّ أجْرة الْحانوت كذا فظهر أنّها أكْثر منْ ذلك قالوا: ليْس له أنْ يردّ السّكْنى بهذا الْعيْب اهـ. وللْعلّامة الشّرنْبلاليّ رسالةٌ ردّ فيها على هذا الْمسْتدلّ بأنّه لمْ يفْهمْ معْنى السّكْنى؛ لأنّ الْمراد بها عيْنٌ مركّبةٌ في الْحانوت، وهي غيْر الْخلوّ. ففي الْخلاصة اشْترى سكْنى حانوتٍ في حانوت رجلٍ مركّبًا وأخْبره الْبائع أنّ أجْرة الْحانوت كذا فإذا هي أكْثر ليْس له أنْ يردّ. وفي جامع الْفصوليْن عنْ الذّخيرة شرى سكْنى في دكّان وقْفٍ فقال: الْمتولّي: ما أذنْت له أيْ للْبائع بوضْعها فأمره أيْ الْمشْتري بالرّفْع، فلوْ شراه بشرْط الْقرار يرْجع على بائعه وإلّا فلا يرْجع عليْه بثمنه ولا بنقْصانه. اهـ ثمّ نقل عنْ عدّة كتبٍ ما يدلّ على أنّ السّكْنى عيْنٌ قائمةٌ في الْحانوت۔ (شامی: ۷/۳۷)

(۴) بعض فقہاء نے خلو کی بیع کے صحیح اور لازم ہونے پر خانیہ کی عبارت سے استدلال کیا ہے: خانیہ میں ہے: ایک شخص نے دوسرے کی دکان میں موجود اپنا سکنی بیچا اور مشتری کو بتایا کہ دکان کی اجرت اتنی ہے اور پھر ظاہر ہوا کہ اجرت اس سے زیادہ ہے تو مشائخ نے فرمایا کہ اس عیب کی وجہ سے سکنی لوٹانا جائز نہ ہوگا، کیوں کہ عینِ سکنی میں کوئی عیب اور غلط بیانی نہیں۔

علامہ شرنبلالیؒ نے مذکورہ استدلال پر رد کرتے ہوئے ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا (**مفيدة الحسنى لدفع الظن الخلو بالسكنى**) جس میں آپ نے خلو اور سکنی کے ہم معنی ہونے کی نفی کی ہے اور وضاحت فرمائی ہے کہ سکنی دکان میں الگ سے لگائی گئی

مادی چیز کو کہا جاتا ہے اور وہ خلو نہیں ہے، علامہ شرنبلالیؒ نے خلاصہ اور جامع الفصولین کی عبارت سے اپنی بات کی تائید پیش فرمائی ہے، چنانچہ خلاصہ میں ہے: ایک شخص نے دوسرے کی دکان میں لگا ہوا سکنی خریدا اور بائع نے مشتری کو بتایا کہ دکان کی اجرت یہ ہے پھر اگر دکان کی اجرت زیادہ نکلی تو اس وجہ سے مشتری کو سکنی رد کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اور ذخیرہ کے حوالہ سے جامع الفصولین میں ہے کہ ایک شخص نے وقف کی دکان میں سکنی خریدا، متولی نے کہا میں نے بائع کو دکان میں سکنی لگانے کی اجازت نہیں دی تھی اور متولی نے مشتری کو اسکے نکالنے کا حکم فرمایا، اس صورت میں اگر مشتری نے بائع سے شرطِ قرار کے ساتھ خریدا ہے تو بائع سے رجوع کرے گا، ورنہ تو اپنے ثمن اور نقصان کا رجوع نہیں کرے گا، حق قرار کی شرط چونکہ شرط فاسد ہے جب شرط فاسد سے عقد منعقد ہو تو عاقدین پر فسخ کرنا اور بائع کے لئے مبیع اور مشتری کے لئے ثمن سے رجوع کرنا ضروری ہے، اور اگر حق قرار کی شرط نہ ہو تو عقد صحیح ہے، لہٰذا مشتری اپنے ثمن اور نقصان کا رجوع نہیں کرے گے اور اسکو حکم دیا جائے گا کہ خریدا ہوا سکنی وقف کی دکان سے نکال کرلے جائے۔

فائدہ: علامہ شرنبلالی کی اس تفصیل کا مقصد 'سکنی' کو خلو سمجھنے والوں کی تردید ہے، اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ:

(الف) سکنی خلو سے الگ چیز ہے

(ب) سکنی ایک عین یعنی مادی چیز ہے، جو مستاجر نے کرایہ کی دکان میں کسی غرض سے جوڑی ہو یا لگائی ہو۔

(ج) چوں کہ سکنی ایک عین ہے، منقولی چیز ہے، لہٰذا اس کو بیچنا درست ہے، جیسے الماری یا ٹیبل یا دکان میں لگایا ہو کاؤنٹر۔ اور بیع کے بعد مشتری پر لازم ہوگا اس کو دکان سے نکال کر قبضہ کرلے۔ اگر بائع نے یہ سکنی اس شرط پر بیچا ہو کہ سکنی دکان ہی میں لگا رہے

گا۔ تو چوں کہ وہ دکان کا مالک نہیں اور دوسرے کی ملکیت میں اس طرح شرط قرار سے اپنی چیز (سکنی) رکھنا شرطِ فاسد ہے، اس لیے یہ عقد فاسد ہوگا اور بوجہ فسادِ عقد مشتری کو رجوع کا حق ہوگا۔ اگر ایسی کوئی شرطِ فاسد نہ ہو تو نفس سکنی کی بیع درست ہوگی، اور مشتری اس کو نکال لے جائے گا۔

یہاں مذکور مسائل کی اصل مفروضہ صورت یہ ہوگی کہ وقف کی دکان جس کے پاس کرایہ سے تھی، اس نے اپنے زمانۂ اجارہ کے درمیان دکان میں کوئی چیز الگ سے بنائی (مثلاً الماری) پھر اجارہ پورا ہونے پر متولی وقف نے کسی اور کے ساتھ اس دکان کا اجارہ کیا، تو اس کرایہ دار نے نئے کرایہ دار کو دکان میں لگی ہوئی چیز بیچ دی، تا کہ اس کو نکالنا نہ پڑے، اور سکنی کی بیع کرتے وقت وقف کی دکان کا کرایہ کم بتایا بعد میں سکنی کے مشتری کو معلوم ہوا کہ دکان کا کرایہ زیادہ ہے اور اس پر وہ راضی نہیں تو سکنی کی بیع درست ہوگی، وہ سکنی نکال لے جائے اور کرایہ زیادہ ہونے کی وجہ سے دکان میں اجارہ کا معاملہ نہ کرنا چاہے تو نہ کرے۔

علامہ شرنبلالیؒ نے اپنے اس رسالہ میں متعدد کتابوں کی عبارت سے یہ ثابت کیا ہے کہ سکنی دکان میں متصل کسی چیز کو کہا جاتا ہے۔

(۵) آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ شرنبلالی نے اس رسالہ میں خلو کو جائز کہنے پر صاحب اشباہ علامہ ابن نجیم کی بھی تردید فرمائی ہے، گویا عرف کی بنیاد پر اور سلطان غوری کے فعل سے خلو کے جواز پر استدلال علامہ شرنبلالی کو بھی تسلیم نہیں چنانچہ فرماتے ہیں:

(۵) وردّ فيها أيضًا على الأشباه، بأنّ الخلوّ لم يقل به إلّا متأخّرٌ من المالكيّة، حتّى أفتى بصحّة وقفه ولزم منه أنّ أوقاف المسلمين صارتْ للكافرين، بسبب وقف خلوّها على كنائسهم، وبأنّ عدم إخراج صاحب الحانوت لصاحب الخلوّ يلزم منه حجر الحرّ المكلّف عن ملكه وإتلاف ماله مع أنّ صاحب الخلوّ لا يعطى

أجْر الْمثْل، ويأْخذ هو في نظير خلوّه قدْرًا كثيرًا، بلْ لا يجوز هذا في الْوقْف. وقدْ نصّوا على أنّ منْ سكن الْوقْف يلْزمه أجْر الْمثْل، وفي منْع النّاظر منْ إخْراجه تفْويت نفْع الْوقْف وتعْطيل ما شرطه الْواقف منْ إقامة شعائر مسْجدٍ ونحْوها. اهـ.ملخّصًا. (شامی: ۷/۳۸)

اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ

(۱) مالکیہ میں سے صرف ایک متأخر فقیہ نے خلو کو جائز کیا ہے، اور اس کے وقف کو بھی صحیح کہا ہے۔ (جس کے بہت سارے نقصانات ہیں۔)

(۲) خلو کے جواز کی صورت میں اوقاف مسلمین پر کفار کا قبضہ ہو جائے گا بایں صورت کہ وہ خلو کے مالک ہو کر اس خلو کو اپنی عبادت گاہوں اور کنائس پر وقف کر دیں گے۔

(۳) مالک دکان باوجود ملکیت کے صاحب خلو کو نکال نہیں سکتا جس کی وجہ سے مکلف بالغ پر اپنی مملوک جائداد میں تصرف کرنے سے حجر لازم آئے گا۔

(۴) صاحب دکان کے مال کا اتلاف لازم آئے گا (یعنی اب دکان اسکے کام کی نہ رہی)

(۵) صاحبِ خلو اجرت مثل ادا نہیں کرتا ہے اور وہ حق خلو کو بیچ کر خطیر رقم وصول کرتا ہے اور یہ املاکِ وقف میں درست نہیں ہے، اس لئے کہ فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ جو شخص وقف کی ملکیت کو استعمال کرے اس کے ذمہ اجرت مثل لازم ہے۔

(یہ حکم اس مفروضہ پر مبنی ہوگا کہ متولی کے ساتھ فقط طویل اجارہ کا معاملہ ہوا ہو اور مستأجر نے اس دکان کی تعمیر یا مرمت وغیرہ اپنی طرف سے کوئی بڑی رقم خرچ نہ کی ہو **کماسیأتی**)

(۶) خلو کے جواز کی صورت میں وقف کے نفع کا فوت ہونا اور واقف کے شرائط مثلاً املاک وقف کو مساجد وغیرہ دینی شعائر میں استعمال کرنے کا ابطال لازم آتا ہے، اس

لئے کہ ناظر اور متولی مالک خلو کو نکال نہیں سکتا ہے۔

مذکورہ اشکالات کا حل

علامہ شرنبلالیؒ نے اس عبارت میں 'خلو' کے عدم جواز کے لیے دو بنیادی باتیں ذکر فرمائی ہیں، ایک: عرف کا انکار، جس کی بنیاد پر مالکی فقیہ علامہ لقانی نے جواز کا فتوی دیا ہے۔ دوم: چند دیگر خارجی خرابیاں۔

ان میں سے عرف کے متعلق تو آگے واضح ہوگا کہ اس کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے، البتہ دیگر خرابیوں پر غور کر کے ان کا تجزیہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ کس حد تک عدم جواز کی بنیاد بن سکتی ہیں؟ یہاں ہم مختصراً اپنی رائے ذکر کرتے ہیں، جو درحقیقت قاموس الفقہ (مرتبہ: حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہ) سے ماخوذ ہے۔

الف: خلو کو جائز کہنے سے اوقاف مسلمین پر کفار کا قبضہ ہو جانا ضروری نہیں، کیوں کہ ہمارے نزدیک خلو حق مجرد ہے اور ہمارے مذہب کے مطابق ایسی چیزوں میں وقف صحیح نہیں ہوتا، اسی وجہ سے اس میں شفعہ بھی جاری نہیں ہوتا، جیسا کہ آگے علامہ شامیؒ نے بھی وضاحت فرمائی ہے۔ پس خلو قابل بیع تو ہوگا، مگر قابل وقف نہیں ہوگا؛ ہاں خلو سے کسی غیر مسلم کو اجارہ کا حق دوام مل جائے گا لیکن اجرت مثل جاری رہنے کی وجہ سے وقف کا نقصان نہیں۔

ب: جہاں تک اوقاف کو نقصان پہونچنے کی بات ہے تو اس کا حل یہ ہے کہ صاحب مکان کو بدلتے حالات کے ساتھ اجرتِ مثل میں اضافہ کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ صاحبِ خلو، حق خلو فروخت کرتا ہے، جب کہ کرایہ کا معاملہ بدستور مالک یا متولی کے ساتھ ہوتا ہے، جس میں وہ اضافہ کر سکتا ہے۔

رہ گئی مالکِ مکان کی اختیار سے محرومی کی بات تو اس بارے میں یہ حقیقت پیش نظر رہے کہ جہاں کہیں انسان اپنے اختیار کی قیمت وصول کر چکا ہو وہاں اس کا اختیار سلب

کیا ہی جاتا ہے، تمام عقود و معاملات کی اساس اسی پر ہے، اسی طرح کسی معاہدہ کے تحت دوسرے کو اختیار سونپ دینے کے بعد اس کا مسلوب الاختیار ہوجانا اس کے تقاضائے حریت کے خلاف نہیں، وکالت کے تمام احکام اسی پر مبنی ہیں، اس لئے جب مالک مکان نے کرایہ دار سے 'بدل خلوٗ وصول کرلیا ہو یا حق خلو کے ساتھ معاملہ طے کیا ہو تو طبعی بات ہے کہ وہ ایسی دکان پر ملکیت کے باوجود اس طرح تصرف سے محروم ہوجائے گا جیسا کہ 'راہن' مال مرہون پر اپنی ملکیت کے باوجود حق تصرف سے محروم ہوجاتا ہے۔

اب صرف یہ بات رہ گئی کہ 'خلو کا حق' چونکہ عرف خاص پر مبنی ہے اس لئے معتبر نہ ہوگا۔ تو اول تو یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے، خود علامہ شامی نے اس سے اختلاف کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اس کے خلاف کوئی نص موجود ہو تو یہ عرف اس کے لئے ناسخ اور مقید نہیں بن سکے گا، ورنہ تو بہت سارے مسائل میں فقہاء نے 'عرف خاص' کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ یمین وقسم، عقود ومعاملات اور وقف وغیرہ میں متکلم کے کلام کا مفہوم عرف کے مطابق ہی متعلق کیا جاتا ہے، چونکہ یہ مسئلہ بھی اجتہادی نوعیت کا ہے اور 'خلوٗ' کی نفی پر کوئی نص موجود نہیں، اس لئے اس مسئلہ میں 'عرف خاص' کا بھی اعتبار کیا جانا چاہئے۔ جبکہ اب دنیا کے اکثر ممالک اور بڑے بڑے شہروں میں اس کا رواج ہے، قاہرہ اور مصر تک اب عرف محدود نہیں رہا، کوئی وجہ نہیں کہ اس کو عرفِ عام تسلیم نہیں کیا جائے اور عرف عام کا احکام پر اثر اور تعامل کی وجہ سے احکام میں سہولت اور توسع ایسی باتیں ہیں جو قریب قریب متفق علیہ ہیں۔ (قاموس الفقہ: ۳۱۰/۲)

احقر (مقالہ نگار) عرض کرتا ہے کہ علامہ شرنبلالیؒ کی ذکر کردہ خرابیاں دراصل اس مفروضہ صورت پر مبنی ہے کہ متولی نے اولاً خلو کا عوض لیے بغیر دکان اجرت پر دی ہو اور وقف کی دکان کا قابض (مستاجر) اجرت مثل ادا نہیں کرتا اور ہر قابض خلو کو بیچ کر خطیر رقم کماتا رہتا ہو۔ پس اگر متولی نے اولاً خود بدل خلو وصول کرلیا ہو یا مستاجر نے تعمیر، مرمت

وغیرہ کے لیے خطیر رقم خرچ کی ہو تو اجرتِ مثل پر اجارہ کے ساتھ حق قرار اُس کو ملتا ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے آگے خود وضاحت فرمائی ہے اور اس کو خلو معتبر کہا ہے۔اور اس صورت میں متولی کے ساتھ طے شدہ معاملہ کے مطابق اس کو اجرتِ مثل کے ساتھ خلو کو آگے بیچنے یا بعض صورتوں میں اجرتِ مثل سے کم یا بلا اجرت خلو میں تصرف کی اجازت ہوگی۔جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

اسی طرح محض اس بنیاد پر خلو کا انکار کرنا کہ اس سے وقف کی دکان ومکان میں شعائر کو قائم کرنا دشوار ہوگا وغیرہ، بھی محل نظر ہے۔کیوں کہ اسلام میں وقف کی بہت سی صورتیں ہیں، ہر وقف مسجد نہیں ہوتا،حتی کہ مصالح مسجد پر وقف املاک بھی مسجد کی حیثیت نہیں رکھتی۔لہٰذا ایسی املاک میں شعائر کا قائم کرنا ضروری نہیں، اور پھر متولی کا یہ اختیار اپنی جگہ ہر حال میں قائم ہے کہ مستاجر اگر خلافِ اجارہ امور میں دکان استعمال کرے تو اس کو روکا سکتا ہے۔

اب تک کی مذکور تفصیلات کا خلاصہ

(۱)علامہ شامیؒ نے اولاً اشباہ کے حوالہ سے اور سلطان غوری کے فعل کے استدلال کرتے ہوئے اور واقعات ضریری میں منقول فتوی سے جواز کی بات نقل فرمائی ہے۔

(۲)علامہ حموی واقعاتِ ضریری کے فتوی میں جواز کی بات کو غلط بیانی کہتے ہیں اور نفس خلو کو بھی فقط ایک مالکی فقیہ کی بات کہہ کر رد کرنا یا کم سے کم جواز کو بے بنیاد کہنا چاہتے ہیں۔

(۳)اس کے بعد علامہ شامی نے بعض حضرات کے اس استدلال کو ذکر فرمایا جو خانیہ میں مذکور بیع سکنی کے جواز کو خلو کا جواز سمجھ بیٹھے اور پھر شرنبلالی کے رسالہ کے حوالے سے سکنی اور خلو کا الگ ہونا سمجھایا، پھر سکنی کی بیع کا جواز اور خلو کی بیع کا عدم جواز تفصیل سے بیان فرمایا ہے۔

علامہ شامی علامہ حموی کے کلام سے خلو کے عدم جواز کی کوئی دلیل یہاں نقل نہیں فرمائی ، البتہ علامہ شرنبلالیؒ نے عدم جواز کی چند وجوہات ذکر فرمائی ہیں، جن پر غور کیا جاسکتا ہے۔

(٦)مطلب في الكدك (کدک کے احکام)

اس مطلب کے ضمن میں علامہ شامیؒ نے کدک کے معنی کی وضاحت کے ساتھ خلو کے جواز وعدم جواز کی بحث بھی جاری رکھی ہے۔

مطلبٌ في الْكدك: قلْت: وما ذكره حقٌّ خصوصًا في زماننا هذا، وأمّا ما يتمسّك به صاحب الْخلوّ منْ أنّه اشْترى خلوّه بمالٍ كثيرٍ وأنّه بهذا الاعْتبار تصير أجْرة الْوقْف شيْئًا قليلًا فهو تمسّكٌ باطلٌ؛ لأنّ ما أخذه منْه صاحب الْخلوّ الْأوّل لمْ يحْصلْ منْه نفْعٌ للْوقْف فيكون الدّافع هو الْمضيّع ماله فكيْف يحلّ له ظلْم الْوقْف، بلْ يجب عليْه دفْع أجْرة مثْله وإنْ كان له فيه شيْءٌ زائدٌ على الْخلوّ منْ بناءٍ ونحْوه ممّا يسمّى في عرْفنا بالْكدك وهو الْمراد منْ لفْظ السّكْنى الْمارّ، فإذا لمْ يدْفعْ أجْرة مثْله لمْ يؤْمرْ برفْعه، وإنْ كان موْضوعًا بإذْن الْواقف أوْ أحد النّظّار (شامی: ٧/٣٩)

(٦)اس عبارت میں علامہ شامیؒ نے آگے علامہ شرنبلالیؒ نے خلو کے جواز کے جو خارجی نقصانات ذکر فرمائے ہیں ان کو درست کہتے ہوئے مزید ایک نقصان ذکر فرمایا ہے کہ: اگر صاحب خلو یہ کہے کہ سابقہ مالک خلو کو چونکہ میں نے خطیر رقم ادا کی ہے، لہٰذا بیت المال (وقف وغیرہ) کو قلیل رقم بطور اجرت ادا کروں گا تو اس کا یہ استدلال باطل ہے، اس وجہ سے کہ اس صورت میں وقف کی ملکت کا ضیاع لازم آئے گا کیوں کہ اس شخص نے سابقہ کا مالک کو جو خطیر رقم ادا کی ہے اس سے سابقہ مالک کو نفع ہوا، وقف کو تو کچھ فائدہ نہیں ہوا، لہٰذا وقف پر ظلم کرنا کیسے درست ہوگا، اس لیے ہر حال میں صاحبِ خلو پر لازم ہوگا کہ اجرت مثل ادا کرے، اگرچہ دکان میں صاحب خلو کی بناء وغیرہ کوئی زائد چیز ہو، جس کو ماقبل میں سکنی سے تعمیر کیا گیا اور اس کو کدک بھی کہا جاتا ہے اور اگر صاحب خلو اجرت مثل ادا نہ کرے تو سکنی (کدک) کو نکالنے کا حکم دیا جائے گا چاہے متولی یا ناظر کے حکم سے

کیوں نہ لگایا گیا ہو۔

فائدہ: احقر (مقالہ نگار) عرض کرتا ہے کہ علامہ شامی کی بیان کردہ اس خرابی کا تعلق بھی وقف کو اجرت مثل نہ ملنے سے متعلق ہے، پس اگر واقف یا متولی نے ہی ابتداء میں خطیر رقم لے کر خلو فروخت کیا ہو جیسا کہ سلطان غوری کا فعل سابق میں گذرا اور خلو خریدنے والا ہر خریدار اجرت مثل ادا کرتا رہے تو خلو کی خرید و فروخت جائز ہوگی، اشباہ کے حوالے سے یہی حکم علامہ شامی شروع میں بیان کر چکے ہیں۔

علامہ شامی نے جو تفصیل بیان فرمائی اس سے ایک اور بات بھی بہ خوبی واضح ہوگئی کہ خلو الگ ہے اور سکنی و کدک الگ ہے **وان کان له فيه شيئ زائد على الخلو من بناء ونحوه ممايسمى فى عرفنا بالكدك وهو المراد من لفظ 'سكنى' المار.** (شامی: ۷/۳۹)

(۷) سکنی اور کدک کا تفصیلی حکم اور حق قرار کے اسباب

ويرْجع هذا إلى مسْألة الْأرْض الْمحْتكرة الْمنْقولة في أوْقاف الْخصّاف حيْث قال: حانوتٌ أصْله وقْفٌ وعمارته لرجلٍ وهو لا يرْضى أنْ يسْتأْجر أرْضه بأجْر الْمثْل قالوا إنْ كانتْ الْعمارة ب حيْث لوْ رفعتْ يسْتأْجر الْأصْل بأكْثر ممّا يسْتأْجر صاحب الْبناء كلّف رفْعه، ويؤْجر منْ غيْره، وإلّا يتْرك في يده بذلك الْأجْر. اهـ. وقوْله: وإلّا يتْرك في يده يفيد أنّه أحقّ منْ غيْره حيْث كان ما يدْفعه أجْر الْمثْل فهنا يقال ليْس للْمؤجّر أنْ يخْرجه ولا أنْ يأْمر برفْعه إذْ ليْس في اسْتبْقائه ضررٌ على الْوقْف مع الرّفْق به بدفْع الضّرر عنْه، كما أوْضحْناه في الْوقْف، وعنْ هذا قال: في جامع الْفصوليْن وغيْره: بنى الْمسْتأْجر أوْ غرس في أرْض الْوقْف صار له فيها حقّ الْقرار، وهي الْمسمّى بالْكرْدار له الاسْتبْقاء بأجْر الْمثْل. اهـ.

وفي الْخيْريّة: وقدْ صرّح علماؤنا بأنّ لصاحب الْكرْدار حقّ الْقرار، وهو أنْ يحْدث الْمزارع والْمسْتأْجر في الْأرْض بناءً أوْ غرْسًا أوْ كبْسًا بالتّراب بإذْن الْواقف أوْ النّاظر فتبْقى في يده اهـ.

وقدْ يقال إنّ الدّراهم الّتي دفعها صاحب الْخلوّ للْواقف واسْتعان بها على بناء الْوقْف شبيهةٌ بكبْس الْأرْض بالتّراب، فيصير له حقّ الْقرار فلا يخْرج منْ يده إذا كان يدْفع أجْر الْمثْل، ومثْله ما لوْ كان يرمّ دكّان الْوقْف ويقوم بلوازمها منْ ماله بإذْن النّاظر، أمّا مجرّد وضْع الْيد على الدّكان ونحْوها وكوْنه يسْتأْجرها عدّة

سنين بدون شيء ممّا ذكر فهو غيْر معْتبرٍ فللْمؤجّر إخْراجها منْ يده إذا مضتْ مدّة إجارته، وإيجارها لغيْره كما أوْضحْناه في رسالتنا تحْرير الْعبارة في بيان منْ هو أحقّ بالْإجارة وذكرْنا حاصلها في الْوقْف، (شامی: ۷/۳۹)

(۷) سکنی اور کدک کے متعلق اس عبارت میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا حکم علامہ خصاف کی کتاب الاوقاف میں مذکور ارض محتکرہ سے ماخوذ ہے، چنانچہ علامہ خصاف تحریر فرماتے ہیں: موقوفہ زمین میں کسی شخص نے عمارت تعمیر کی اور اب وہ چاہتا ہے کہ وقف کی زمین اس کو اجرتِ مثل سے کم میں اجارہ پر دی جائے، یا اجرت مثل سے کم میں اجارہ آگے بڑھایا جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) اگر عمارت اس طرح ہے کہ اس کو ہٹانے کے بعد بھی موقوفہ زمین کو، صاحبِ بناء جو اجرت ادا کرتا ہے اس سے زائد اجرت پر اجارہ میں دینا ممکن ہے تو صاحب بناء کو موقوفہ زمین سے اس کی عمارت اٹھانے پر مکلف کیا جائے گا، اور زمین کسی دوسرے کو اجارہ پر دی جائے گی۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ موقوفہ زمین کی اجرت صاحبِ بناء جو ادا کرتا ہے اس سے زائد ملنا ممکن نہ ہو تو صاحب بناء کو اجارہ پر دی جائے گی یا اجارہ آگے بڑھایا جائے گا۔

علامہ شامیؒ نے دوسری صورت پر تبصرہ فرماتے ہوئے چند باتیں تحریر فرمائی ہے۔

(۱) صاحب بناء اگر اجرت مثل ادا کرتا ہے تو وہ موقوفہ زمین کو اجارہ پر لینے کا دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے۔

(۲) صاحب بناء سے نرمی کا معاملہ اور دفع ضرر کے پیش نظر اگر عمارت کو موقوفہ زمین پر باقی رکھنے میں وقف کا نقصان نہ ہوتا ہو تو موجر کے لئے مستأجر کو نکالنا یا عمارت اٹھانے کا حکم دینا مناسب نہ ہوگا۔

علامہ خصاف کی عبارت سے واضح ہے کہ صاحب عمارت اجرت مثل ادا کرتا ہے تو اس کو حق استبقاء حاصل ہوگا، اسی پر علامہ شامیؒ نے کچھ اور نقول بھی پیش فرمائی ہیں:

(۱) جامع الفصولین وغیرہ میں ہے کہ اگر مستأجر نے موقوفہ زمین میں عمارت تعمیر کی یا کوئی درخت لگایا جس کو 'کردار' کہتے ہیں تو اگر وہ اجرت مثل ادا کرتا ہے تو اس کو حق قرار حاصل ہوگا۔

(۲) فتاوی خیریہ سے نقل فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء نے صراحت فرمائی ہے کہ صاحب کردار کو حق قرار حاصل ہوگا، حق قرار کا معنی یہ ہے کہ موقوفہ زمین میں واقف یا ناظر کی اجازت سے کاشت کار نے کوئی درخت لگایا یا مستأجر نے عمارت تعمیر کی یا مٹی ڈال کر ہموار اور قابل استعمال بنایا تو اس کو اس زمین میں اجارہ باقی رکھنے کا حق ہوگا۔

(۳) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب خلو نے جو بدل خلو ادا کیا ہو اور اسی کی اعانت سے واقف نے عمارت بنائی ہو تو یہ صورت کبس ارض بالتراب والے مسئلہ کے مشابہ ہے، اور حق قرار اس کو حاصل ہوگا، لہٰذا جب تک وہ اجرت مثل ادا کرے اس کے قبضہ سے زمین واپس نہیں لی جائے گی۔

(۴) اگر کسی شخص نے ناظر کے حکم سے موقوفہ دکان کی مرمت کرائی اور اس دکان و مکان میں وقتاً فوقتاً ہونے والے نقصان کی اصلاح کی بھی کوشش کرتا ہے، تو اس کو حق قرار حاصل ہوگا، لہٰذا وہ اجرت مثل ادا کرے تو اس کے قبضہ سے دکان نہیں لی جائے گی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مستأجر اگر ارض وقف میں بڑی رقم لگا کر یا بڑی محنت کر کے اس میں کچھ اضافہ کرتا ہے، جس سے ارض وقف کی قیمت بھی بڑھ جاتی ہو تو اس کو حق قرار حاصل ہوگا، اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب مستأجر بڑی رقم بدل خلو کے طور پر واقف یا متولی کو دے اور وہ اس رقم سے عمارت وغیرہ بنائے تو بدل خلو دینے والے کو حق قرار ملے گا، اور اگر ایسی کوئی صورت نہیں پائی گئی تو مستأجر کو حق قرار نہیں ملے گا۔ جیسے محض ہاتھ رکھ دینے سے، فقط کچھ دن کا اجارہ دار ہونے سے کسی کو حق قرار نہیں ملے گا، یا کوئی شخص فقط طویل مدت سے کسی دکان کا مستأجر ہے، مگر اس نے نہ تو بدل خلو ادا کیا ہے اور نہ

دکان کی مرمت کرائی ہے تو چونکہ اس کو حق قرار حاصل نہیں ہے، لہٰذا موجر (متولی، ناظر وغیرہ) وقت اجارہ کے ختم ہونے پر اس کو نکال سکتا ہے اور کسی دوسرے کو اجارہ پر دے سکتا ہے، علامہ شامی نے ان مسائل کی تفصیل اپنے ایک رسالہ **تحریر العبارۃ فی بیان من ھو أحق بالإجارۃ** میں بیان فرمائی ہے۔

فائدہ: مذکورہ جزئیات سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شامی بدل خلو کے جواز کے قائل ہیں، یعنی واقف خلو لے کر اس سے وقف میں تعمیر وغیرہ کا اضافہ کر سکتا ہے۔

(۸) علامہ شامیؒ نے ماقبل میں جو ذکر فرمایا کہ صاحب خلو اگر اجرت مثل ادا کرتا ہے تو وہ خلو معتبر ہے اور اس کو حق قرار ہوگا، اب آگے فتاوی خیریہ کے حوالہ سے اس کی تائید پیش فرما رہے ہیں: چنانچہ فتاوی خیریہ میں درج ذیل استفتاء اور جواب مذکور ہے۔

وعلى ما ذكرْناه منْ أنّ صاحب الْخلوّ الْمعْتبر أحقّ منْ غيْره لوْ اسْتأْجر بأجْر الْمثْل يحْمل ما ذكره في الْخيْريّة منْ الْوقْف حيْث سئل في الْخلوّ الْواقع في غالب الْأوْقاف الْمصْريّة والْأوْقاف الرّوميّة في الْحوانيت وغيْرها، هلْ يصير حقًّا لازمًا لصاحب الْخلوّ، ويجوز بيْع سكْناه وشراؤه وإذا حكم به حاكمٌ شرْعيٌّ يمْتنع على غيْره منْ حكّام الشّرْع الشّريف نقْضه. ثمّ ذكر في الْجواب عبارة الْأشْباه وواقعات الضّريريّ وما ذكرْناه منْ مسْألة الْأرْض الْمحْتكرة ومسْألة حقّ الْقرار ومسْألة بيْع السّكْنى. ثمّ قال: أقول: ليْس الْغرض بإيراد هذه الْجمل الْقطْع بالْحكْم بلْ ليقع الْيقين بارْتفاع الْخلاف بالْحكْم حيْث اسْتوْفى شرائطه منْ مالكيّ يراه أوْ غيْره صحّ ولزم وارْتفع الْخلاف خصوصًا فيما للنّاس إليْه ضرورةٌ لا سيّما في الْمدن الْمشْهورة كمصْر ومدينة الْملْك فإنّهمْ يتعاطوْنه ولهمْ فيه نفْعٌ كلّيٌّ ويضرّ بهمْ نقْضه وإعْدامه فلربّما بفعْله تكْثر الْأوْقاف، ألا ترى ما فعله الْغوريّ كما مرّ؟ وممّا بلغني أنّ بعْض الْملوك عمّر مثْل ذلك بأمْوال التّجّار ولمْ يصْرفْ عليْه منْ ماله الدّرْهم والدّينار وكان - صلّى اللّه عليْه وسلّم - يحبّ ما خفّف عنْ أمّته، والدّين يسْرٌ ولا مفْسدة في ذلك في الدّين، ولا عار به على الْموحّدين، واللّه تعالى أعْلم. اهـ ملخّصًا. (شامی: ۷/۴۰)

(۸) فتاوی خیریہ کا سوال و جواب

سوال: مصر اور روم میں موقوفہ دکان وغیرہ میں مروج خلو کا کیا حکم ہے، کیا صاحب

خلو کا حق لازم ہے؟ اور خلو (سکنی) کی خرید وفروخت جائز ہے؟

اور اگر کوئی قاضی اس کے لزوم کا فیصلہ کرے تو دوسرے قاضی کے لئے اس کی خلاف ورزی اور اس فیصلے کا نقض ممنوع ہوگا؟[1]

جواب: علامہ خیر الدین رملیؒ نے جواب میں اولاً اشباہ اور واقعات ضریری کی عبارت اسی طرح مسئلہ ارض محتکرہ مسئلہ حق قرار اور مسئلہ بیع سکنی کو ذکر فرمایا اور اس کے بعد وہ تحریر فرماتے ہیں کہ: ان سب حوالوں اور اقتباسات کے نقل کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ خلو کی خرید وفروخت کے جواز کا حکم قطعی طور پر درست ہے (وہ تو فقہاء کے مابین مختلف فیہ ہے، جیسا کہ سابق میں معلوم بھی ہوا) بلکہ ان اقتباسات کا مقصد یہ ہے کہ خلو کی خرید وفروخت کو جائز سمجھنے والا کوئی مالکی یا غیر مالکی قاضی جب اس کے لزوم کا فیصلہ کرے، اور اس فیصلہ میں فیصلہ کے ارکان ستہ اور دوسری ضروری شرائط پائی جائے تو اب وہ فیصلہ صحیح کہا جائے گا اور لازم ہوگا اور دوسرے قاضی کے لیے اس کو باطل کرنا اور اس کے خلاف حکم لگانا درست نہ ہوگا، اور یہ فیصلہ (باوجودیکہ ایک مختلف فیہ مسئلہ میں کیا گیا ہے مگر پھر بھی) اسی طرح لازم ہوگا جیسا کہ کسی یقینی غیر مختلف فیہ مسئلہ میں کیا ہوا فیصلہ؛ کیوں کہ اس فیصلہ میں کتاب وسنت اور اجماع کی مخالفت نہیں، یہ لوگوں کی ضرورت کا معاملہ ہے، خاص کر بڑے شہروں میں اس کی خرید وفروخت ہوتی ہے اور لوگوں کا اس میں بڑا نفع ہے اور ایسے فیصلہ کو باطل یا غیر نافذ کر دینے میں لوگوں کا بڑا نقصان بھی ہے۔

نیز ایسا کرنے میں بہت سی مرتبہ وقف کا فائدہ بھی ہوتا ہے، جیسا کہ سلطان غوری

[1] اس سوال میں خلو کے ساتھ سکنی کا ذکر ہے، گویا سکنی کو خلو کہا گیا ہے یا دونوں کے متعلق سوال ہے کہ خلو جائز ہے، نہیں اور سکنی کی بیع کا حکم کیا ہے؟ احقر (مقالہ نگار) کا خیال ہے کہ جو شخص حق قرار اور خلو رکھتا ہوگا وہ اس دکان میں کچھ مزید تعمیر یا الماری وغیرہ مرکب چیزوں کا اضافہ بھی ضرور رکھتا ہوگا اور ایسی صورت میں خلو کی خرید وفروخت کے ساتھ دکان میں مرکب اس اضافے کو بھی ضرور عقد میں شامل کرے گا اس اعتبار سے خلو کے ساتھ ہی سکنی کی بیع کا ذکر کیا جاتا ہے۔

نے کیا تھا کہ مبلغ معلوم لے کران کووقف کا پروانہ لکھ دیا تھا، جو ہر صورت اس کے قبضہ میں رہتا تھا اور وہ چاہے تو دوسرے تاجر کو متعینہ رقم کے بدلے فروخت بھی کرسکتا تھا۔ اور ہمیں معلوم ہوا کہ بعض دوسرے بادشاہوں نے بھی اس طرح وقف کی کی عمارات آباد کیں اور اس میں انہیں اپنی طرف سے کوئی مال نہیں لگانا پڑا؛ بلکہ اس طرح کرنے سے وقف کا ثواب بھی ملا اور تاجروں کو بھی اس نے فائدہ پہنچایا۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے لئے تخفیف کو پسند فرماتے تھے، اور دین آسانی کا نام ہے، اور خلو کے متعلق ایسے فیصلہ کو نافذ اور لازم سمجھنے میں نہ کوئی خرابی ہے اور نہ دین پرستوں پر کوئی ملامت ہے۔

نوٹ: ردالمحتار میں اس مقام پر منقول فتاوی خیریہ کی عبارت بہت مختصر ناقص اور قطع برید والی ہے، ہم نے اصل سے مراجعت کر کے ترجمہ یہاں نقل کیا ہے۔[۱]

(۹) محقق عبدالرحمن آفندی صاحب ہدیۃ ابن العماد نے بھی وہ خلو۔جس کے بدلہ

---

[۱] (أقول) ليس الغرض بايرادهذه الجمل القطع بالحكم بل ليقع اليقين بارتفاع الخلاف بالحكم حيث استوفى شرائطه باجتماع الاطراف الست التى هى الاركان فى كل حادث كان وهى المنظمة فى هذا البيت.

أطراف كل قضية حكمية ★ ست يلوح بعدّها التحقيق

حكم ومحكوم به وله ★ ومحكوم عليه وحاكم وطريق

فاذا انصب الحكم بعد استيفاء شرائطه لصحته ولزومه من مالكى يراه أو غيره صح ولزم وارتفع الخلاف كما فى مثله علم لأنه لم يكن مخالفا للكتاب ولا للسنة المشهورة ولا للاجماع خصوصا فيما للناس اليه ضرورة لاسيما فى المعاقل والمدن المشهورة كمصر ومدينة الملك فانهم يتعاطونه ولهم فيه نفع كلى ويضرهم نقضه واعدامه فلربمايفعله تكثر الاوقاف ألاترى الى مافعله الغورى باخذه من كل تاجر قدر امعلو مابحسن الاختيار منهم وكتبه فى مكتوب الوقف فهودائر معه اينما داربحيث لوأراد أن يخليه لتاجر آخريدفع له ذلك المقدار ومما بلغنى أن بعض الملوك عمر مثل ذلك باموال التجارولم يصرف عليه من ماله الدرهم والدينار بل فاز بقرية الوقف وفاز بالمنفعة للتجار وكان صلى اللّٰه عليه وسلم يحب ماخفف عن أمّته والدين يسر ولا مفسدة فى ذلك فى الدين ولا عار به على الموحدين واللّٰه أعلم. (فتاوى خيريه: ۱۸۰/۱)

میں متولی یا مالک کو قیمت ادا کی جاتی ہے- کے جواز ولزوم کا فتوی دیا ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

وممّنْ أفْتى بلزوم الْخلوّ الّذي يكون بمقابلة دراهم يدْفعها للْمتولّي أوْ الْمالك الْعلّامة الْمحقّق عبْد الرّحْمن أفنْدي الْعمادي صاحب هديّة ابْن الْعماد وقال: فلا يمْلك صاحب الْحانوت إخْراجه ولا إجارتها لغيْره ما لمْ يدْفعْ له الْمبْلغ الْمرْقوم، فيفْتي بجواز ذلك للضّرورة قياسًا على بيْع الْوفاء الّذي تعارفه الْمتأخّرون احْتيالًا على الرّبا إلخْ.

علامہ آفندی فرماتے ہیں کہ حق خلو رکھنے کی صورت میں دکان کا مالک صاحبِ خلو کو دکان سے نکالنے یا یہ دکان کسی اور کو کرایے پر دینے کا اختیار نہیں رکھے گا۔ اور اگر وہ صاحبِ خلو کو نکالنا چاہے یا دوسرے کو کرایہ پر دینا چاہے تو اس پر ضروری ہوگا کہ مبلغ مرقوم (متعینہ رقم) صاحب خلو کو ادا کرے، اور اس صورت کو بیع وفا پر قیاس کرتے ہوئے جائز کہیں گے، جس کو ربا سے بچنے کے حیلے کے طور پر متاخرین نے جائز کہا ہے۔

(۱۰) آگے علامہ شامیؒ، علامہ آفندیؒ کی مذکورہ عبارت کو اجرتِ مثل سے مشروط ہونے کو واضح فرماتے ہیں۔

قلْت: وهو مقيّدٌ أيْضًا بما قلْنا إذا كان يدْفع أجْر الْمثْل، وإلّا كانتْ سكْناه بمقابلة ما دفعه منْ الدّراهم عيْن الرّبا كما قالوا: فيمنْ دفع للْمقْرض دارًا ليسْكنها أوْ حمارًا ليرْكبه إلى أنْ يسْتوْفي قرْضه أنّه يلْزمه أجْرة الدّار أوْ الْحمار على أنّ ما يأْخذه الْمتولّي منْ الدّراهم ينْتفع به لنفْسه، فلوْ لمْ يلْزمْ صاحب الْخلوّ أجْرة الْمثْل للْمسْتحقّين يلْزم ضياع حقّهمْ،

(۱۰) اس میں علامہ شامی نے شیخ آفندی کے جوازِ خلو کو اجرتِ مثل کی ادائیگی سے مشروط قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بدل خلو کے عوض مشتری خلو کا مالک تو ہوگا؛ البتہ اس پر لازم ہوگا کہ وقف کو اجرت مثل ادا کرتا رہے؛ ورنہ تو دکان پر اس کا قبضہ اور انتفاع، اس کی طرف سے ادا کیے ہوئے دراہم (بدل خلو) کا مقابل ہوگا اور وہ ربا ہوگا اور

یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ فقہاء نے بیان فرمایا ہے کہ قرض دار قرض خواہ کو قرض کی ادائیگی تک مکان یا گدھا دے تو قرض خواہ کے لئے اس کا استعمال حلال نہ ہوگا ربو کی وجہ سے، اور قرض خواہ اگر اس گھر کو یا سواری کو استعمال کرنا چاہے تو اس پر اجرت مثل لازم ہوگی۔

فائدہ: بعض محققین نے اس مقام پر علامہ شامی کے ذکر کردہ قرض اور ربا کے حکم پر مضبوط نقد فرمایا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ

اجرتِ مثل سے کم ہونے کی صورت میں کمی کی وجہ سے ناجائز ہوگا نہ کہ سود ہونے کی وجہ سے، کیونکہ یہ دی گئی رقم بطور قرض نہیں بلکہ وقف کے لئے اعانت کے طور پر دی گئی ہے جس کے منافع بالآخر وقف کی طرف راجع ہیں اور یہ رقم بیدخلی کے بغیر نا قابل واپسی ہے صرف بے دخلی پر واپس ہوگی جیسا کہ علامہ عمادی نے ذکر کیا، اسی وجہ سے یہ صورت بیع الوفاء کی مانند قرار پاتی ہے کیونکہ اس کے مجوزین حضرات کے ہاں وہ دراہم بطور قرض نہیں ہیں۔ (جد الممتار: ۱۶ / ۱۹۳)

علامہ شامیؒ آگے اس (اجرت مثل ادا نہ کرنے) صورت کے عدم جواز کی ایک اور خرابی بیان فرماتے ہیں کہ متولی وقف کی دکان کا بدل خلو لے کر اپنے نفع میں استعمال کرتا ہے اور موقوف علیہم و مستحقین کو بدل خلو کا کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ پس اگر اجرت مثل بھی لازم نہ ہو تو مستحقین کا حق بالکل ضائع ہوجائے گا، اس لیے بدل خلو لینے کے باوجود متولی پر لازم ہے کہ صاحبِ خلو سے اجرت مثل بھی وصول کرلے جو مستحقین اور موقوف علیہم پر صرف کی جائے۔

اسی طرح گھر اور دکان کی اجرت مثل لیتا رہے تاکہ وصول کی گئی رقم حق قرار کا عوض ہو اور اجرت مثل گھر کے استعمال یا سواری کا عوض ہو۔

(۱۱) خلو کے بعد کم اجرت دینے یا نہ دینے کی ایک استثنائی صورت

اب تک کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ بدل خلو ادا کرنے کے ساتھ ہی صاحب خلو پر

ضروری ہے کہ وقف کی دکان کی اجرت مثل بھی ادا کرے، اگر اجرت مثل ادا نہ کرے تو چوں کہ اس میں مستحقین اور موقوف علیہم کا نقصان ہے، اس لیے یہ درست نہیں۔

البتہ اس میں سے ایک صورت مستثنی ہے یعنی بدل خلو ادا کرنے کے بعد صاحب خلو اجرت مثل سے کم اجرت دے یا بالکل اجرت نہ دے، اس کے باوجود اس کو فقط بدل خلو کے عوض وقف کی دکان کرایے پر دینا درست ہے، اسی کو آگے علامہ شامی بیان فرماتے ہیں:

اللّهمّ إلّا أنْ يكون ما قبضه الْمتولّي صرفه في عمارة الْوقْف، حيْث تعيّن ذلك طريقًا إلى عمارته ولمْ يوجدْ منْ يسْتأْجره بأجْرة الْمثْل مع دفْع ذلك الْمبْلغ اللّازم للْعمارة، فحينئذٍ قدْ يقال بجواز سكْناه بدون أجْرة الْمثْل للضّرورة ومثْل ذلك يسمّى في زماننا مرْصدًا كما قدّمْناه في الْوقْف، واللّه سبْحانه أعْلم.

(۱۱) اور وہ صورت یہ ہے کہ وقف کی دکان یا زمین کی تعمیر کی ضرورت ہے اور صاحبِ خلو، بدل خلو تعمیر وقف میں صرف کرنے کے بعد اجرت مثل دینے پر راضی نہ ہو یا اجرت مثل سے کم ادا کرے اور کوئی دوسرا شخص جو (تعمیر وقف کی کفایت کے بقدر) بدل خلو مع اجرت مثل ادا کرنے والا دستیاب نہ ہو؛ تو اس صورت میں ضروریات وقف کے پیش نظر (موقوفہ زمین و مکان ویران اور بوسیدہ نہ ہو جائے اس لیے) بلا اجرتِ مثل صرف بدل خلو لے کر موقوفہ زمین و دکان دینا جائز ہے جس کو فی زماننا مرصد کہا جاتا ہے۔

اس مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے کتاب الوقف میں ایک مطلب بھی قائم کیا ہے جس میں جامع الفصولین اور فتاوی الحانوتی کے حوالہ سے ضرورۃً بلا اجرت مثل یا اجرت مثل سے کم اجرت میں موقوفہ زمین و مکان کو اجارۃ پر دینے کے جواز کو بیان کیا ہے، چنانچہ جامع الفصولین میں ہے:

إذا النقصان عن أجر المثل لم يجز إلا عن ضرورة۔ (جامع الفصولين: ۱/۱۸۱)

فتاوی الحانوتی میں موقوفہ زمین و دکان کو مصیبت کے وقت اور وقف پر دَین ہو تو بلا

اجرت اجارہ پر دینے کو جائز کہا ہے۔تا کہ مصیبت سے نجات پانے میں یا دین کی ادائیگی میں اس خلو سے مدد لی جائے اور وقف کو بچایا جا سکے۔

مطلب لا یصح ایجاز الوقف باقل من اجرة المثل الاعن ضرورة۔ (شامی: ٦/٦٠٨)

(۱۲) اجرت مثل معلوم کرنے کا طریقہ

بقي طريقُ معْرفة أجْر الْمثْل وينْبغي أنْ يُقال: فيه إنّا ننْظُرُ إلى ما دفعهُ صاحبُ الْخُلُوّ للْواقف أوْ الْمُتولّي على الْوجْه الّذي ذكرْناهُ وإلى ما يُنْفقُهُ في مرمّة الدُّكان ونحْوها فإذا كان النّاسُ يرْغبُون في دفْع جميع ذلك لصاحب الْخُلُوّ ومع ذلك يسْتأْجرُون الدُّكان بمائةٍ مثلًا، فالْمائةُ هي أُجْرةُ الْمثْل ولا يُنْظرُ إلى ما دفعهُ هُو إلى صاحب الْخُلُوّ السّابق منْ مالٍ كثيرٍ طمعًا في أنّ أُجْرة هذه الدُّكان عشرةٌ مثلًا كما هُو الْواقعُ في زماننا؛ لأنّ ما دفعهُ منْ الْمال الْكثير لمْ يرْجعْ منْهُ نفْعٌ للْوقْف أصْلًا بلْ هُو محْضُ ضررٍ بالْوقْف، حيْثُ لزم منْهُ اسْتئْجارُ الدُّكان بدُون أُجْرتها بغبْنٍ فاحشٍ، وإنّما يُنْظرُ إلى ما يعُودُ نفْعُهُ إلى الْوقْف فقطْ كما ذكرْنا.

(۱۲) علامہ شامیؒ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ: صاحب خلو نے بطور بدل خلو جو قیمت ادا کی ہے یا موقوفہ مکان و دکان میں مرمت کے لئے جو رقم صرف کی ہے (جس کے سبب اس کو حق قرار حاصل ہوتا ہے)، مذکورہ قیمت صاحب خلو کو دینے کے ساتھ، لوگ وقف کو جس اجرت کی ادائیگی پر راضی ہوں، وہ اجرت مثل ہوگی، مثلاً واقف یا ناظر و متولی کو کسی شخص نے ایک ہزار درہم خلو کے ادا کئے ہیں اور اب یہ صاحب خلو بالفرض اجرت دینے سے انکار کرتا ہے یا کم دینا چاہتا ہے، مگر دوسرے ایسے لوگ ہیں، جو اس صاحب خلو کو ہزار درہم دینے کے ساتھ وقف کو سو درہم اجرت دینے پر راضی ہیں تو سو درہم اجرت مثل ہوگی، اور اس پہلے صاحب خلو کو مجبور کیا جائے گا کہ اس قدر اجرتِ مثل وقف کو ضرور ادا کرے۔

اب اگر کوئی شخص سابق صاحب خلو کو خطیر رقم اس طمع پر ادا کرے کہ اجرت فقط دس

درہم وقف کو ادا کرے جیسا کہ فی زماننا رائج ہے،تو اس کا اعتبار نہ ہوگا،یعنی صرف دس درہم اجرت ادا کرنا درست نہ ہوگا، بل کہ اجرت مثل ہی لازم ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں وقف کو کوئی نفع نہیں بل کہ نقصان ہے، کیوں کہ سابق صاحب خلو خطیر رقم وصول کرر ہا ہے،اور وقف کو تو کم اجرت مل رہی ہے یا بالکل ہی اجرت نہیں مل رہی ہے،اور جیسا کہ ماقبل میں گزرا وقف کا نفع مد نظر رکھنا ضروری ہے۔

(۱۳) خدمت اور تصدیق کا حکم

نعمْ جرتْ الْعادة أنّ صاحب الْخلوّ حين يسْتأْجر الدّكان بالْأجْرة الْيسيرة يدْفع للنّاظر دراهم تسمّى خدْمةً هي في الْحقيقة تكْملة أجْرة الْمثْل أوْ دونها، وكذا إذا مات صاحب الْخلوّ أوْ نزل عنْ خلوّه لغيْره يأْخذ النّاظر منْ الْوارث أوْ الْمنْزول له دراهم تسمّى تصْديقًا فهذا تحْسب منْ الْأجْرة أيْضًا، ويجب على النّاظر صرْفها إلى جهة الْوقْف كما قدّمْنا في كتاب الْوقْف في مسْألة الْعوائد الْعرْفيّة، واللّه سبْحانه وتعالى أعْلم. (شامی: ۱/۴۱۷)

(۱۳) خدمت :اگر کسی شخص کا موقوفہ زمین یا دکان میں حق خلو (حق قرار ہو) وہ اجرت مثل سے کم زمین یا دکان اجارہ پر لینا چاہتا ہے اور اس کے عوض متولی یا ناظر کو کچھ رقم دیتا ہے تا کہ مذکورہ اجارہ پر وہ راضی ہوجائے ،ایسی رقم کو اس زمانے میں خدمت کہا جاتا تھا۔

تصدیق: صاحبِ خلو کا انتقال ہوجائے تو ان کی اولاد سے،اجارہ داری کے نام کی تبدیلی اور خلو کے پروانہ کی تجدید کے لیے کچھ رقم وصول کی جاتی ہے تا کہ مذکورہ حق ان کی طرف منتقل ہوجائے اس کو تصدیق کہا جاتا تھا۔

ان دونوں قسم کی رقم لے کر اگر واقف اس کو ذاتی فائدے میں استعمال کرتا ہے اور مستأجر کو کم اجرت کی اجازت دے دیتا ہے تو یہ رشوت ہے اور اس طرح خلو کا معاملہ کرنا درست بھی نہیں کیوں کہ اس میں وقف کا نقصان ہے،اور اگر واقف ومتولی اس طرح کی

رقم کو اُجرت کا ایک حصہ سمجھ کر وصول کر لے اور پھر ماہانہ یا سالانہ اجرت کم کر دے تو یہ درست ہوگا اور متولی پر ضروری ہوگا اس رقم (خدمت وتصدیق) کو وقف کے مصارف میں صرف کرلے، گویا یہ اجرت مثل کا تکملہ ہے۔

علامہ شامیؒ نے کتاب الوقف میں بھی **مطلب فیما یسمی خدمة و تصدیقا** کے تحت خدمت اور تصدیق کی ایک اور تعریف بیان فرما کر ان دونوں رقوم کی تکملۂ اجرت مثل ہونے کی صراحت فرمائی ہے۔

دراصل کتاب الوقف میں علامہ حصکفیؒ نے 'در' میں مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ متولی کے لئے واقف کی مقرر کردہ رقم سے زائد وصول کرنا درست نہیں ہے، نیز حاکم رشوت خور کو حکم کرے گا کہ رشوت کی رقم رشوت دینے والے کو واپس لوٹا دے، اس پر علامہ شامیؒ نے وضاحت فرمائی ہے کہ جو رقم اجرت مثل کی تکمیل کے لئے وصول کی گئی ہو وہ مصارف وقت میں خرچ کی جائے گی، اس کی مثال دیتے ہوئے علامہ شامیؒ رقمطراز ہیں کہ: مستاجر کا دکان یا زمین میں حق کدک یا کردار ہو (جس کے سبب حق قرار حاصل ہوتا ہے اور اگر وہ اجرت مثل ادا کرے تو وہ آئندہ اجارہ کے لیے بھی دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہے **کمامر**، اس صورت میں اس کو اجرت مثل ہی پر دکان وزمین اجارہ پر دی جائے گی، اب مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد صاحب کدک و کرادار ناظر یا متولی کو کچھ رقم دیتا ہے، تا کہ اس کا اجارہ باقی رکھا جائے اور مذکورہ دکان وزمین کسی دوسرے کو بطور اجارہ نہ دی جائے جس کو 'خدمت' کہا جاتا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ رقم اجرت مثل ہی کا حصہ ہے، رشوت نہیں ہے، اور اسی وجہ سے یہ رقم مستأجر کو واپس لوٹانے کا حکم نہیں دیا جائے گا اور یہ رقم مصارف وقف میں صرف کی جائے گی، ناظر اور متولی کے لئے اپنے ذاتی خرچ میں لانا درست نہیں ہے اس لئے کہ وہ قاضی یا واقف کی طرف سے متعین کردہ عامل ہے اور بس۔

نیز علامہ شامیؒ علی سبیل التنزیل تحریر فرماتے ہیں کہ مذکورہ رقم کو اگر رشوت بھی مال لیا جائے اس کے باوجود مستأجر کو لوٹانے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

چنانچہ تحریر فرماتے ہیں کہ فقہاء نے قاعدہ ذکر فرمایا ہے کہ ناظر اور متولی مستأجر سے اجرت وصول نہ کر سکتے ہوں تو مستأجر کا کسی بھی قسم کا مال متولی اور ناظر کے ہاتھ لگے اس میں سے بقدر اجرت رقم لینا جائز ہے، لہٰذا مذکورہ رقم باوجودیکہ رشوت ہو (علی سبیل التنزیل) اگر مستاجر سے اجرت مثل وصول نہ کی جا سکتی ہو، تو ایک مدت کے بعد دوسری مدت کے لیے تجدید کے مواقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے متولی ایسے اجارہ دار سے مناسب رقم وصول کر لے، تاکہ اجرت کا تکملہ ہو جائے، پس ایسی رقم اجرت شمار کی جائے گی اور مصارف وقف میں خرچ کی جائے گی۔

علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ خدمت ہی کی طرح تصدیق کا بھی حکم ہے۔

تصدیق: صاحب کدک اور کردار کا انتقال ہو جائے (جس کے سبب اجارہ ختم ہو جاتا ہے تو ورثاء سے ناظر رقم وصول کرتا ہے تاکہ متوفی کا حق اجارہ ورثاء کی طرف منتقل ہونے کا پروانہ تحریر کر دے، یا یہ صاحب کردار اپنے حق قرار کی وجہ سے اپنا حق کسی دوسرے کو بیچتا ہے تو قاضی اس مشتری کے نام وقف کا پروانہ جاری کرنے کا پیسہ لیتا ہے، اس کو بھی تصدیق کہتے ہیں۔

(۱۴)

[تنْبيهٌ] ذكر السّيّد محمّدٌ أبو السّعود في حاشيته على الْأشْباه: أنّ الْخلوّ يصْدق بالْعيْن الْمتّصل اتّصال قرارٍ وبغيْره وكذا الْجدك الْمتعارف في الْحوانيت الْممْلوكة ونحْوها كالْقهاوي تارةً يتعلّق بما له حقّ الْقرار كالْبناء بالْحانوت وتارةً يتعلّق بما هو أعمّ منْ ذلك. والّذي يظْهر أنّه كالْخلوّ في الْحكْم بجامع وجود الْعرْف في كلٍّ منْهما، والْمراد بالْمتّصل اتّصال قرارٍ ما وضع لا ليفْصل كالْبناء ولا فرْق في صدْق كلٍّ منْ الْخلوّ والْجدك به، وبالْمتّصل لا على وجْه الْقرار كالْخشب الّذي يركّب

بالْحانوت لوضْع عدّة الْحلّاق مثلًا، فإنّ الاتّصال وجد لكنْ لا على وجْه الْقرار، وكذا يصْدقان بمجرّد الْمنْفعة الْمقابلة للدّراهم، لكنْ ينْفرد الْجدك بالْعيْن الْغيْر الْمتّصلة أصْلًا كالْبكارج والْفناجين بالنّسْبة للْقهْوة والْمقشّة والْفوط بالنّسْبة للْحمّام والشّونة بالنّسْبة للْفرْن وبهذا الاعْتبار يكون الْجدك أعمّ. بقي لوْكان الْخلوّ بناءً أوْ غراسًا بالْأرْض الْمحْتكرة أوْ الْمملوكة يجْري فيه حقّ الشّفْعة؛ لأنّه لمّا اتّصل بالْأرْض اتّصال قرارٍ الْتحق بالْعقار. اهـ.

قلْت: ما ذكره منْ جريان الشّفْعة فيه سهْوٌ ظاهرٌ لمخالفته الْمنْصوص عليْه في كتب الْمذْهب كما سيأْتي في بابها إنْ شاء اللّٰه تعالى فافْهمْ.

هذا غاية ما تحرّر لي في مسْألة الْخلوّ فاغْتنمْه فإنّه مفْردٌ وقدْ أوْضحْنا الْفرْق في باب مشدّ الْمسْكة منْ تنْقيح الْفتاوى الْحامديّة بيْن الْمشدّ والْخلوّ والْجدك والْقيمة والْمرْصد الْمتعارفة في زماننا إيضاحًا لا يوجد في غيْر ذلك الْكتاب والْحمْد للّٰه الْملك الْوهّاب.. (شامی: ۴/۱۷)

تنبیہ: علامہ شامیؒ نے السید محمد ابوالسعود کے حوالہ سے خلو اور جدک کے مصداق اوران دونوں کے مابین نسبت کو بیان کیا ہے، چنانچہ ابوالسعود نے حاشیۂ اشباہ میں خلو کے تین اور جدک کے چار مصداق بیان کرنے کے بعد ان کے مابین نسبت کی وضاحت فرمائی ہے۔

خلو کے مصداق

(۱) عین متصل جو علی وجہ القرار ہو، یعنی زمین و دکان میں کوئی چیز اس طرح لگائی جائے کہ جدا نہ ہو مثلاً بناء، تعمیر۔

(۲) عین متصل جو علی وجہ القرار نہ ہو، یعنی زمین ودکان میں کوئی چیز اس طرح رکھی جائے کے جدا ہوسکتی ہو، مثلاً دکان میں حجام کا سامان رکھنے کا پھٹہ (لکڑی کی الماری) یہ دکان سے متصل ہے مگر علی وجہ القرار نہیں ہے۔

(۳) منفعت مجردہ، یعنی وہ حق منفعت جو دراہم دے کر حاصل کیا جائے، جس کو حق استبقاء اجارہ، ملک منفعۃ وغیرہ کہا جاتا ہے۔

جدک: متولی کی اجازت سے مستأجر موقوفہ دکان میں اپنی حاجت کے تحت اپنے مال سے کچھ تعمیر کرائے، یا اپنے کاروبار کے آلات رکھے اس کو جدک کہتے ہیں، چاہے وہ متصل ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ درج ذیل صورتیں اس میں شامل ہوں گی۔

(۱) جدک کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جس کو حق قرار حاصل ہو (متصل علی وجہ القرار ہو) مثلاً تعمیر۔

(۲) جو متصل علی وجہ القرار نہ ہو۔

(۳) منفعت مجردہ، دراہم دے کر حق منفعت خریدنا۔

(۴) وہ عین جو بالکل متصل نہ ہو، مثلاً ہوٹل اور قہوہ خانے میں جو بکارج (چائے پکانے کے برتن) چھاننے کے برتن اور فنجان وگلاس۔ اسی طرح حمام خانے میں تار کول لگانے کا صوف اور ہاتھ صاف کرنے کا رومال رکھا جاتا ہے۔ اسی طرح روٹی پکانے کی جگہ (تنور) میں اناج رکھنے کا برتن۔

جدک کے حکم کے متعلق فرماتے ہیں کہ چوں کہ دونوں کا عرف رائج ہے، لہٰذا حکم یکساں ہوگا البتہ دونوں میں عموم خصوص کی نسبت ہوگی اس لئے کہ جدک غیر متصل چیزوں کو شامل ہونے کی وجہ سے عام ہے۔

اس میں ایک آخری بات مفتی ابو السعود نے یہ ذکر فرمائی ہے کہ جدک یا خلو جس صورت میں حق قرار والی چیز ہو، تو اس میں حق شفعہ جاری ہونا چاہئے، کیوں کہ اتصال قرار کی وجہ سے وہ زمین سے مشابہ ہوگئی، اور زمین کی طرح اس میں حق شفعہ جاری ہوگا۔

علامہ شامیؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عقار نہ ہونے کے باوجود فقط اتصال قرار کے وصف کی وجہ سے ایسی چیزوں میں عقار سے جداگانہ، مستقل طور پر حق شفعہ جاری کرنا؛ یہ علامہ ابو السعود کا سہو ہے۔ ایسی چیزوں میں مستقلاً شفعہ جاری نہیں ہوگا۔

مطلب في مشد المسكة

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے 'مشد المسکہ' کی تعریف بیع اور وراثت جاری ہونے کا حکم بیان کیا ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں اولاً علامہ تمرتاشی کی معین المفتی میں ولوالجیہ کے حوالے سے مذکور ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ کسی زمین میں موجود فقط تعمیر فروخت کی گئی، تو اگر یہ تعمیر بناء (عمارت) یا درخت کی شکل میں ہے تو بیع درست ہے اور اگر کھیت کی جوتائی یا نہر کی کھدائی کی شکل میں ہے تو بیع درست نہیں، جب تک وہ مال نہ ہو یا مالیت کے معنی میں نہ ہو۔ اس جزئیہ پر تفریع کرتے ہوئے علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ 'مسکہ' کی بیع جائز نہیں۔ رہن بھی جائز نہیں، البتہ اس پر معاوضہ کا معاملہ کرنے کو علماء نے 'فراغ' قرار دیا ہے۔ پس یہ مسئلہ نوٹ کرلینا چاہئے۔

چوں کہ علامہ شامیؒ نے اس مطلب کے ضمن میں 'مشد مسکہ' کی وضاحت کے لیے تنقیح الفتاوی الحامدیہ کا حوالہ دیا ہے، اس لیے اولاً اس کے حوالے سے تعریف وغیرہ ذکر کی جاتی ہے۔

علامہ شامیؒ نے 'العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیۃ' میں 'باب مشد المسکہ' کے تحت مشد المسکہ کی درج ذیل تعریف ذکر فرمائی ہے:

مشد المسکہ : ارض غیر میں (مثلاً کسی زمین کے مالک کا انتقال ہوجائے اور کوئی وارث نہ ہونے کے سبب بیت المال کی تحویل میں آجائے اور وہاں سے کسی کو کاشت کے لئے دی جائے) حاصل ہونے والے حق کاشت وزراعت کو کہتے ہیں۔

مسکہ: مشتق ہے **مایتمسک به** سے یعنی کسی چیز کو قبضہ میں لینا؛ چونکہ متولی یا ناظر کی طرف سے حقِ زراعت وکاشت کے ساتھ زمین سپرد کی گئی ہے، لہٰذا وہ اس کے قبضہ کا حقدار ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ غیر متقوم ہونے کے سبب نہ کوئی اس کا مالک ہوگا اور نہ

اس کی خرید وفروخت کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی۔

أما المسكة فهي عبارة عن استحقاق الحراثة في أرض الغير، من المسكة وهي ما يتمسك به فكأن المتسلم للأرض المأذون له من صاحبها في الحرث صار له مسكة يتمسك بها في الحرث فيها وحكمها أنها لا تتقوم فلا تملك ولا تباع ولا تورث۔(العقود الدرية فی تنقيح الفتاوى الحامديه: ۲/۲۱۷)

علامہ شامیؒ نے یہاں ردالمحتار میں مشد المسکہ کی تعریف درج ذیل الفاظ میں فرمائی ہے:

مشد المسکہ زمین کی جوتائی اور کھدائی کے (سبب ملنے والے حق زراعت) کا نام ہے اور علامہ رافعیؒ تقریرات رافعی میں تحریر فرماتے ہیں کہ مشد المسکہ : کاشت کار کے لئے زمین میں حاصل ہونے والے حق زراعت کا نام ہے، اگرچہ جوتائی اور کھدائی نہ پائی جائے۔

علامہ شامیؒ مشد المسکہ کہنے کی وجہ تحریر فرماتے ہیں کہ مسکہ قبضہ کا نام ہے اور صاحب مشد المسکہ کو زمین میں قبضہ کا حق حاصل ہوتا ہے کہ کوئی دوسرا شخص اس کے ہاتھ سے نہیں لے سکتا ہے، اور مشد شدت بمعنی قوت سے ماخوذ ہے (یعنی صاحب مشد المسکہ کو قوت التمسک حاصل ہوتی ہے،)

اس کے مختلف احکام ہیں جو سلطنت کے اوامر پر موقوف ہیں اور سلطنت عثمانیہ میں اس کے مطابق فتاوی صادر کئے جاتے تھے۔

<u>مشد المسکہ کی بیع کا حکم</u>

علامہ حصکفیؒ کی عبارت سے مشد المسکہ کا حکم یہ معلوم ہوتا ہے کہ بطریق بیع اس کا عوض لینا درست نہیں؛ البتہ نزول وفراغ کے طور پر عوض لینا درست ہوگا یعنی کاشت کار کسی سے بھی کچھ عوض لے کر اپنے حق زراعت کو چھوڑ دے اور منزول لہ شخص اس زمین پر کاشت کاری کرنے کی اجازت و پروانہ سلطنت یا بیت المال سے حاصل کرے۔

نیز علامہ شامیؒ رد میں تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے بیع مشد المسکہ کو فراغ قرار دیا ہے، اس سے مراد خروج ہے، یعنی مسکہ جب مال متقوم نہیں ہے اور نہ اس کی بیع ممکن ہے تو صاحب مشد المسکہ کسی کے لئے معاوضہ لے کر دست برادر ہو جائے تو علماء نے اس کو بطور فراغ درست قرار دیا ہے، جیسا کہ نزول عن الوظائف (بطریق فراغ ہوتا ہے) اور ماقبل میں گزر چکا کہ مفتی ابوالسعودؒ نے نزول عن الوظائف کی طرح مشد المسکہ سے فراغ کو جائز قرار دیا ہے، گویا کہ علامہ حصکفیؒ اس پر مطلع نہیں تھے، اس لیے **فلیحرر** کہہ کر اس کی جانب خصوصی طور پر متوجہ فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ نے علامہ حصکفیؒ کی اس عبارت سے متعلق دو اور مسئلے حاشیہ میں واضح فرماتے ہیں:

(۱) زمین میں موجود آبادکاری اگر بشکل عمارت و درخت ہو تو اس کی بیع جائز ہے، مگر اس کے لیے شرط ہے کہ اس عمارت و درخت کو زمین پر باقی رکھنے کی شرط نہ کی گئی ہو ورنہ یہ بیع بھی فاسد ہوگی۔

(۲) آبادکاری بشکل جوتائی اور کھدائی ہو تو اس کی بیع ناجائز ہے۔ البتہ مال یا معنیٔ مال کی شکل میں ہو تو جائز ہے۔ اور معنیٔ مال سے وہ مٹی مراد ہے جس کو کسب کہتے ہیں، یعنی وہ مٹی جس سے زمین کو ہموار کیا جائے اور گڑھے پُر کیے جائیں۔ چوں کہ یہ مٹی مستقل عین ہے جس کا کاشت کار نے اضافہ کیا ہے، اس لیے بقول علامہ طحطاویؒ یہ اس سکنیٰ کی طرح ہے جو ارض موقوفہ میں مستقل عین کی شکل میں لگایا گیا ہو یا جدک کی طرح ہوگا جیسا کہ سابق میں گزرا۔

مشد المسکہ میں وراثت کا حکم

العقود الدریہ میں مذکور مشد المسکہ کے احکام میں سے ایک حکم عدم جریان میراث کا بھی بیان فرمایا ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں کہ حق مشد المسکہ میں میراث

جاری نہ ہوگی؛ البتہ ورثاء میں جو بیٹا زراعت وغیرہ پر قادر ہو اس کے حوالہ کیا جائے گا اور اس کی موجودگی میں بیٹی کو نہیں دیا جائے گا، اگر بیٹا نہ ہو تو بیٹی کو دیا جائے گا اور اگر بیٹی نہ ہو تو علاتی بھائی کو اور اگر وہ موجود نہ ہو تو شہر میں سکونت اختیار کردہ بہن کو دیا جائے گا اور اگر وہ موجود نہ ہو تو ماں کو دیا جائے گا۔

علامہ حصکفیؒ نے الدر المنتقی، کتاب الخراج میں مشد المسکہ کے متعلق یہ تحریر فرمایا ہے کہ باپ کے بعد بیٹے کی طرف منتقل ہوگا، اور بیٹی کو حصہ نہیں دیا جائے گا، اور اگر میت کی اولاد ذکور نہ ہو تو اولاد اناث کو نہیں دیا جائے گا اور صاحب تیار (حاکم یا متولی کی طرف سے ایسی زمینوں کے نظم ونسق اور ٹیکس لینے کا ذمہ دار آدمی) جس کو چاہے دے سکتا ہے۔

اس جیسی زمین کو جو شخص آباد کرے اور اپنے کام اور مالی مشقت کے ذریعہ اس کو قابل کاشت بنائے، پھر اس کی موت کے بعد یہ زمین اولاد اناث کو نہ دی جائے اور کسی اور کو رجسٹری کے ذریعہ معاوضہ لے کر دی جائے، تو اس صورت میں اولاد اناث اپنے باپ کے خرچہ کردہ ملکیت سے محروم رہ جاتی ہے، اس لیے ۹۵۸ھ میں شاہی حکم جاری ہوا کہ اولادِ اناث کو دی جائے گی، البتہ اس میں بھی بہن کی طرف سے منافست ہو سکتی ہے۔ پس چند ایسے افراد کو لایا جائے گا جن کا کوئی مفاد نہ ہو۔ اور یہ حضرات ایک مقدار رقم کی بطور رجسٹری طے کریں گے، جو بیٹیاں بیت المال یا صاحب تیار کو دیں گی اور اس کے بعد وہ یہ زمین اپنی تحویل میں لیں گی۔

رجسٹری کی اس رقم کو 'طابو' کہتے ہیں۔

مشد المسکہ کے متعلق چند احکام

(الف) صاحب مشد المسکہ کے صاحبِ تیار (حاکم یا متولی کی جانب سے ایسی زمینوں کے نظم ونسق اور ٹیکس لینے کا ذمہ دار) کی اجازت کے بغیر کسی شخص کو زمین سپرد کرنے سے اس کا حق ساقط نہ ہوگا اور جس شخص کو برائے زراعت زمین سپرد کی گئی اس

کے قبضہ میں زمین بطور عاریت ہوگی۔

(ب) اور اگر ایسی زمین صاحب تیمار یعنی نگران کی اجازت سے کسی اور کو دی ہے تو اب دینے والے کا حق مسکہ ختم ہو جائے گا اور مفوض الیہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

(ج) اور اگر وقف کی زمین ہو تو اس کی مکمل تفویض کے لیے ناظر کی اجازت ضروری ہے، صاحب تیمار کی اجازت کافی نہیں، پس کسی نے ناظر و تیمار کی اجازت کے بغیر یا فقط تیمار کی اجازت سے وقف کی زمین کسی اور کو سونپ دی تو یہ عاریت کے حکم میں ہوگی اس سے صاحب مسکہ کا حق ساقط نہ ہوگا، اور وہ مفوض الیہ کے پاس بطور عاریت ہوگی۔ ہاں! اگر صاحب مسکہ وقف کی زمین ناظر کی اجازت سے کسی اور کو سپرد کر دے تو اس کا حق مسکہ ختم ہو جائے گا۔

(د) ایسی زمین بلا کسی وجہِ شرعی کے صاحب مشد المسکہ کی موجودگی میں کسی دوسرے کو اجرت پر نہیں دی جائے گی۔

(ہ) صاحب مشد المسکہ کی اجازت کے بغیر کوئی اجنبی ایسی زمین میں زراعت کرے تو اسے کھیتی اکھیڑنے کا حکم دیا جائے گا۔

(و) صاحب مشد المسکہ تین سال تک کاشت نہ کرے اور جان بوجھ کر اپنے اختیار سے زمین کو معطل چھوڑ دے تو اس کا حق ساقط ہو جائے گا۔

مطلب في بيان مشد المسكة

وفي معين المفتي للمصنف معزيا للولوالجية: عمارة في أرض بيعت فإن بناء أو أشجارا اجاز، وإن كرابا أو كرى أنهار أو نحوه مما لم يكن ذلك بمال ولا بمعنى مال لم يجز اهـ. قلت: ومفاده أن بيع المسكة لا يجوز وكذا رهنها ولذا جعلوه الآن فراغا كالوظائف فليحرر. اهـ. وسنذكره في بيع الوفاء. (الدر المختار)

وقد أوضحنا الفرق في باب مشد المسكة من تنقيح الفتاوى الحامدية بين المشد والخلو والجدك والقيمة والمرصد المتعارفة في زماننا إيضاحا لا يوجد في غير ذلك الكتاب والحمد لله الملك الوهاب..

(قوله: وفي معين المفتي إلخ) أفاد به أن الخلو إذا لم يكن عينا قائمة لا يصح بيعه (قوله جاز) ترك قيدا ذكره في معين المفتي وهو قوله إذا لم يشترط تركها. اهـ. ومثله في الخانية أي لأنه شرط مفسد للبيع (قوله وإن كرابا أو كري أنهار) في المغرب: كرب الأرض كرابا قلبها للحرث من باب طلب وكريت النهر كريا حفرته (قوله ولا بمعنى مال) لعل المراد به التراب المسمى كبسا وهو ما تكبس به الأرض أي تطم وتسوى فتأمل: وفي ط وهو كالسكنى في الأرض الموقوفة بطريق الخلو و كالجدك على ما سلف. (قوله ومفاده أن بيع المسكة لا يجوز) لأنها عبارة عن كراب الأرض وكري أنهارها سميت مسكة لأن صاحبها صار له مسكة بها بحيث لا تنزع من يده بسببها، وتسمى أيضا مشد مسكة لأن المشد من الشدة بمعنى القوة أي قوة التمسك ولها أحكام مبنية على أوامر سلطانية أفتى بها علماء الدولة العثمانية ذكرت كثيرا منها في بابها من تنقيح الفتاوى الحامدية. ومنها: أنها لا تورث، وإنما توجه للابن القادر عليها دون البنت وعند عدم الابن تعطى للبنت، فإن لم توجد فللأخ لأب، فإن لم يوجد فللأخت الساكنة في القرية، فإن لم توجد فللأم. وذكر الشارح في خراج الدر المنتقى: أنها تنتقل للابن ولا تعطى البنت حصة، وإن لم يترك ابنا بل بنتا لا يعطيها ويعطيها صاحب التيمار لمن أراد وفي سنة ثمانية وخمسين وتسعمائة في مثل هذه الأراضي التي تحيا وتفلح بعمل وكلفة دراهم فعلى تقدير أن تعطى للغير بالطابو، فالبنات لما كان يلزم حرمانهن من المال الذي صرفه أبوهن ورد الأمر السلطاني بالإعطاء لهن، لكن تنافس الأخت البنت في ذلك، فيؤتى بجماعة ليس لهن غرض، فأي مقدار قدروا به الطابو تعطيه البنات ويأخذن الأرض اهـ. ونقل في الحامدية أنه إذا وقع التفويض بلا إذن صاحب الأرض يعني التيماري الذي وجه السلطان له أخذ خراجها لا تزول الأرض عن يد المفوض حقيقة، فكانت في يد المفوض إليه عارية، وإذا كانت الأرض وقفا فتفويضها متوقف على إذن الناظر لا على إجازة التيمار، ولا تؤجر ممن لا مسكة له مع وجوده بدون وجه شرعي وإذا زرع أجنبي فيها بلا إذن صاحب المسكة يؤمر بقلع الزرع ويسقط حق صاحبها منها بتركها ثلاث سنوات اختيارا. اهـ فافهم

(قوله ولذا جعلوه) أي جعلوا بيعها والمراد به الخروج عنها يعني أن المسكة لما لم تكن مالا متقوما لا يمكن بيعها، فإذا أراد صاحبها النزول عنها لغيره بعوض جعلوا ذلك بطريق الفراغ كالنزول عن الوظائف، وقدمنا عن المفتي أبي السعود أنه أفتى بجوازه وكأن الشارح لم يطلع على ذلك فأمر بتحريره والله سبحانه أعلم. (شامی: ۴۳-۴۲/۷)

مطلب في انعقاد البيع بلفظ واحد من الجانبين

ایک صیغہ جانبین سے کافی ہونے کا بیان

ماقبل میں شرائطِ انعقاد کے تحت یہ بات گزر چکی ہے کہ عاقدین کا ایک سے زائد ہونا شرائط انعقاد میں سے ہے، خواہ ایجاب و قبول لفظی ہو (دو شخص ایجاب و قبول کرے) یا فعلی (تعاطی) ہو، البتہ قاضی، وصی اور باپ تنہا ایجاب وقبول کر سکتے ہیں، اس مطلب میں اسی کی وضاحت کی گئی ہے۔[۱]

(ا) قاضی: قاضی کے تنہا ایجاب وقبول کی دو صورتیں ہیں:

(الف) قاضی ایک یتیم کا مال دوسرے یتیم کے لئے خرید وفروخت کرے۔

(ب) دوسری صورت یہ ہے کہ قاضی یتیم کے مال کو اپنے لئے خریدے یا فروخت کرے۔

علامہ شامیؒ صاحب بحر کے حوالے سے پہلی صورت کو جائز قرار دیتے ہیں اور دوسری کو ناجائز۔ اوراس کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ بقول علامہ شامیؒ صاحب بحر کا یہ قول صاحبِ بدائع کے قول مطلقاً جواز اور صاحب خزانہ کے قول مطلقاً عدم جواز کے درمیان جمع وتطبیق ہے۔ جو انہوں نے طحطاوی علی الدر کے حوالے سے یہاں نقل فرمائی

---

[۱] بیع مال احد الیتیمین من الاٰخر میں باپ وصی اور قاضی، تینوں کا حکم یکساں ہے یا الگ الگ ہے؟ اس میں روایات میں بکثرت اختلاف ہے۔ علامہ شامیؒ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تینوں کی حیثیت یکساں ہے۔ قاضی ابوجعفر کی احکام الصغار میں ہے کہ تینوں کا اس طرح بیچنا درست نہیں۔ شیخ رشید الدین کے فتاوی میں ہے کہ باپ کا اس طرح بیچنا درست ہے، قاضی اور وصی کا نہیں، اور یہی شرح طحاوی کا حاصل ہے۔ زیادات استروشنی میں ہے کہ قاضی کا اس طرح بیچنا درست ہے، باپ اور وصی کے لیے درست نہیں۔ اور وبتّار نے اس کے برعکس باپ کے لیے جائز قرار دیا ہے، قاضی اور وصی کے لیے ناجائز۔

ہے، کہ قاضی کا اپنے لئے خریدنا قضاء لنفسہ ہے جو جائز نہیں ہے، لہٰذا قاضی کا یتیم کے مال کو اپنے لئے خریدنا یا فروخت کرنا درست نہ ہوگا۔

(۲) وصی: یعنی وہ شخص جس کو دوسرا شخص اپنے مرنے کے بعد کے امور کی ذمہ داری سپرد کرے، اس کی دو صورتیں ہیں:

(الف) کوئی شخص دوسرے کو اپنی حیات میں وصی بنائے۔

(ب) قاضی کسی کو وصی بنائے۔

(الف) اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنا وصی متعین کیا ہے تو اس وصی کے لئے شرطِ معروف کے ساتھ اپنے مال سے خرید و فروخت کرنا درست ہے۔

(ب) اگر کسی کو قاضی نے وصی مقرر کیا ہے تو علامہ شامیؒ **نظم الزندویستی** کے حوالے سے نقل فرماتے ہیں کہ اس کا اپنے مال سے تبادلہ کرنا درست نہیں اور فتح القدیر کے حوالہ سے اس کی وجہ یہ ذکر فرمائی کہ وہ محض وکیل ہے اور وکیل کے لئے اپنے مال سے خرید و فروخت درست نہیں ہے۔

شرطِ معروف کی وضاحت

شرط معروف کی وضاحت علامہ شامیؒ نے 'خیریت' سے بیان کی ہے۔ یعنی اتنی قیمت میں خرید و فروخت کرنا جس میں موصی لہ کے لئے خیر ہو۔ جس کی تفسیر یہ ہے کہ دس درہم کے بقدر قیمت والا یتیم کا مال پندرہ میں خریدے یا پندرہ درہم کے بقدر قیمت کی چیز یتیم کو دس میں بیچے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ خریدنے اور بیچنے میں دس درہم کی چیز پر دو درہم کا فرق رکھے۔ البتہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں دس پر پانچ اضافہ والا قول ہی معتمد ہے۔

فائدہ: قاضی مالِ یتیم میں لنفسہ خرید و فروخت نہیں کرسکتا، البتہ وصی کا خریدنا اور بیچنا درست ہے، اس لیے شرطِ خیریت کا اعتبار کیا جائے گا۔

باپ کا بھی مالِ یتیم کو اپنے لیے خریدنا بیچنا درست ہے، مگر یہاں وفورِ شفقت کی وجہ سے شرطِ خیریت (دس پر پانچ) کی شرط ضروری نہ ہوگی جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

(۳) باپ: یعنی باپ اپنی کوئی چیز نابالغ بیٹے کو فروخت کرے یا بیٹے کی کوئی چیز خریدے، مثلاً باپ کہے میں نے یہ اپنے بیٹے کو اس کی قیمت میں بیچا یا کہے میں نے اس قیمت میں بیٹے سے خریدی، اس صورت میں باپ اپنی طرف سے اصیل اور اپنے بیٹے کی طرف سے نائب ہوگا۔(الدر والغرر ۲ / ۱۴۳) برخلاف اس صورت کے، جب کہ اپنے بیٹے کا مال کسی اجنبی کو فروخت کرے تو اس صورت میں باپ فقط بیٹے کا نائب اور وکیل ہے۔

بیٹے کے مال سے باپ کے خریدنے سے متعلق ایک خاص حکم یہ بھی ہے کہ باپ کے خریدنے کے سبب اگر اس کے ذمہ ثمن لازم ہوئے ہیں، تو باپ ذمہ سے بری نہ ہوگا، یہاں تک کہ قاضی کسی کو وکیل مقرر کرے گا اور وہ صغیر کی طرف سے باپ کے پاس سے قیمت پر قبضہ کرے گا اور پھر باپ کو ہی وہ قیمت لوٹا دے گا اور اب یہ قیمت باپ کے پاس امانت ہوگی۔

پھر اس درمیان اگر بچہ بالغ ہوجائے تو پہلی صورت (یعنی باپ اصیل اور نائب دونوں ہو) میں اب بیٹا بالغ ہوگیا اس لیے ثمن وصول کرنے یا ادا کرنے وغیرہ امور کی ذمہ داری بیٹے کے ذمہ آجائے گی، اور دوسری صورت (یعنی باپ فقط وکیل تھا) میں بیٹے کے بالغ ہونے کے باوجود عقد سے متعلقہ تمام حقوق باپ کے ذمہ ہی رہیں گے، کیوں باپ سے اس کا وکیل اور نائب تھا۔

ایک شخص کا طرفین سے ایجاب وقبول کرنا

علامہ شامی نے یہاں مذکورہ تین کے علاوہ اور چند صورتوں کا بھی اضافہ فرمایا ہے، جن میں ایک شخص تنہا طرفین سے ایجاب وقبول کرسکتا ہے۔

(الف) جب غلام آقا کے حکم سے اپنے آپ کو آقا سے ہی خریدے یعنی خود کی آزادی کا عوض ادا کرے۔

(ب) اسی طرح طرفین کی جانب سے قاصد شخص دونوں سے رسالت کو جمع کرتا ہوتو اس میں 'رسالت' کی حد تک دونوں حیثیت جمع ہوں گی۔ برخلاف وکیل کہ وہ بیع جانبین کا وکیل نہیں بن سکتا۔

(ج) درر میں ہے کہ کوئی شخص بلا کسی لفظ وتکلم کے مبیع پر قبضہ کرلے تو بیع منعقد ہوگی۔ گویا کہ صاحب درر مذکورہ صورت کوطرفین کی جانب سے شخصِ واحد کے ایجاب و قبول میں شامل کرتے ہیں۔ مگر صاحب عزمیہ نے اس پر رد کرتے ہوئے اس کو باب تعاطی من واحد سے شمار کیا ہے۔

البتہ علامہ شامیؒ اس سے متفق نہیں؛ وہ فرماتے ہیں کہ تعاطی میں ایجاب نہیں ہوتا، فقط معرفتِ ثمن کے بعد مبیع پر قبضہ کرلیا جاتا ہے، جیسا کہ پہلے گذر چکا۔ اس لیے یہ صورت تعاطی کی نہیں، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں یہ بھی گذر چکا ہے کہ قبول کبھی قول سے ہوتا ہے اور کبھی فعل سے، اور اس صورت میں ایجاب تو قول سے ہوا ہی ہے، اور دوسرے کا قبول فعل کی صورت میں پایا گیا، لہٰذا یہ صورت تعاطی کی بھی نہیں ہے اور انفراد بالعقد (یعنی واحد یتولی الطرفین) کی بھی نہیں ہے۔

مطلب في انعقاد البيع بلفظ واحد من الجانبين

وينعقد) أيضا (بلفظ واحد كما في بيع) القاضي والوصي و (الأب من طفله وشرائه منه) فإنه لوفور شفقته جعلت عبارته كعبارتين، وتمامه في الدرر (در و تنوير: ٧/٤٣)

(قوله وينعقد أيضا) أي كما ينعقد بإيجاب وقبول منهما أو بتعاط من الجانبين ط (قوله بلفظ واحد) ظاهره أنه لا يكون بالتعاطي هنا (قوله كما في بيع القاضي) أي بيعه مال اليتيم من يتيم آخر أو شرائه له كذلك، أما عقده لنفسه فلا يجوز؛ لأن فعله قضاء وقضاءه لنفسه باطل، أفاده في البحر جامعا بذلك بين ما في

البدائع من الجواز وما في الخزانة من عدمه ط. (قوله: والوصي) أي إذا اشترى لليتيم من مال نفسه أو لنفسه منه بشرطه المعروف وقيده في نظم الزندويستي بما إذا لم يكن نصبه القاضي. اهـ.فتح، أي لأن وصي القاضي وكيل محض والوصي لا يملك البيع أو الشراء لنفسه، خلاصة،

وأراد بالشرط المعروف الخيرية: وهي في الشراء من مال اليتيم لنفسه، أن يكون ما يساوي عشرة بخمسة عشر، وفي البيع منه بالعكس وقيل: يكتفي بدرهمين في العشرة والأول المعتمد كما قدمناه قبيل البيوع.

(قوله: والأب من طفله) ولا تشترط فيه الخيرية كما في البحر، وزاد فيمن يتولى العقد من الطرفين العبد إذا اشترى نفسه من مولاه بأمره والرسول من الجانبين، بخلاف الوكيل منهما. اهـ.

زاد في الدرر قوله: وكذا لو قال: بعت منك هذا بدرهم فقبضه المشتري ولم يقل شيئا ينعقد البيع. اهـ. وقال: في العزمية: والظاهر أن هذا من باب التعاطي. اهـ.وفيه نظر؛ لأن بيع التعاطي ليس فيه إيجاب بل قبض بعد معرفة الثمن فقط كما قدمناه عن الفتح، وقدمنا عنه أن القبول يكون بالقول والفعل وأن القبض قبول فحينئذ لم يوجد انفراد أحدهما بالعقد.

(قوله: فإنه لوفور شفقته إلخ) أي ووصي الأب نائب عنه فله حكمه؛ ولذا سكت عنه وأما القاضي فكذلك. (قوله: وتمامه في الدرر) ذكر فيها بعد عبارة الشارح ما نصه: فلم يحتج إلى القبول، وكان أصيلا في حق نفسه ونائبا عن طفله حتى إذا بلغ كانت العهدة عليه دون أبيه، بخلاف ما إذا باع مال طفله من أجنبي، فبلغ كانت العهدة على أبيه فإذا لزم عليه الثمن في صورة شرائه لا يبرأ عن الدين حتى ينصب القاضي وكيلا يقبضه للصغير فيرده على أبيه فيكون أمانة عنده. اهـ.(شامی: ۴۴-۴۳/۷)

مطلب مایوجب اتحاد الصفقة وتفریقها

وہ امور جن سے صفقہ میں اتحاد وتفریق پیدا ہوتے ہیں۔

ماقبل میں شرائطِ انعقاد کے تحت یہ بات گزر چکی کہ قبول کا ایجاب کے موافق ہونا شرط ہے اور عقد کی ترکیب مبیع، ثمن اور عاقدین سے ہوتی ہے، لہٰذا ان چار کے متحد ہونے کو اتحاد صفقہ اور ایک دوسرے سے مختلف ہونے کو تفریق صفقہ کہا جاتا ہے۔ اس کی تعین کے لئے فقہاء نے چند قواعد ذکر فرمائے ہیں علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں ان ہی اصول کی وضاحت فرمائی ہے۔

صفقہ کے لغوی واصطلاحی معنی

صفقہ کے لغوی معنی خرید وفروخت کے وقت عاقدین کا ہاتھ پر ہاتھ رکھنا، بیعت کے وقت امام کے ہاتھ پر ہاتھ رکھنا اور تالی بجانا ہے۔ بعد میں لفظِ صفقہ کا استعمال نفس عقد کے لئے بھی ہونے لگا، علامہ نوویؒ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں: چونکہ عاقدین عقد کے تمام ہونے کے وقت ایک دوسرے کے ہاتھ پر ہاتھ مارتے ہیں (اور اس ہاتھ مارنے کو صفقہ کہا جاتا ہے) اسی کی نسبت نفس عقد کو بھی صفقہ کہا جاتا ہے۔

والصفقة ضرب اليد على اليد في البيع والبيعة. ثم جعلت عبارة عن العقد نفسه۔ (العنایہ۔فتح القدیر: ۸۰/۵، ردالمحتار:۔۔۔)

الصفقة بالفتح وسكون الفاء فى اللغة ضرب اليد على اليد عند البيع او البيعة وفى الشريعة هى العقد نفسه قالوا لا يجوز تفريق الصفقة أي العقد الواحد قبل التمام۔ (الکشاف اصطلاحات الفتون والعلوم: ۱۰۸/۳، مکتبہ لبنان)

الصفقه هى عقد البيع لانه كان عادتهم ان يضرب كل واحد من المتعاقدين يده على يده صاحبه عند تمام العقد۔

علامہ شامیؒ نے البحر الرائق کے حوالہ سے اتحاد صفقہ اور تفریق صفقہ کے اصول بیان فرمائے ہیں جس کا ماحصل درج ذیل ہے:

اتحاد صفقہ اور تفریق صفقہ کے اسباب دو ہیں: (۱) عاقدین (۲) معقود علیہ۔

باعتبار عاقدین:

(الف) اگر ایجاب کرنے والا ایک ہو اور مخاطب (قبول کرنے والے) متعدد ہوں تو قبول کرنے والے متعدد اشخاص میں سے ایک کا قبول اور دوسرے کا عدم قبول کے ذریعہ تفریق کرنا درست نہیں ہے۔ خواہ ایجاب کرنے والا بائع ہو یا مشتری۔

مثال: بائع ایک ہو اور مشتری دو (متعدد)۔ اور بائع مشتری سے کہے میں نے یہ سامان تم دونوں کو ایک ہزار روپیہ میں فروخت کیا اور مشتری میں سے ایک کہے میں نے قبول کیا اور دوسرا قبول نہ کرے تو یہ تفریق صفقہ ہوگا، اور یہ بیع منعقد نہ ہوگی، قبول کرنے والے کے حق میں بھی منعقد نہ ہوگی۔

(ب) پہلی صورت کے برعکس صورت: ایجاب کرنے والے متعدد ہوں اور قبول کرنے والا ایک ہو تو قبول کرنے والے کے لئے درست نہیں ہے کہ ایک کے حصہ کو قبول کرے اور دوسرے کا ایجاب رد کردے۔

مثال: دو شخص اپنے مابین مشترک معقود علیہ کے متعلق کہے کہ ہم نے یہ مبیع ایک ہزار میں تجھے بیچی اور قبول کرنے والا کہے میں نے مشترک مبیع سے فلاں کا حصہ خرید لیا اور فلاں کا نہیں خریدا، تو یہ تفریق صفقہ ہے، اس کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی۔

(ج) ایجاب کرنے والا اور قبول کرنے والا دونوں ایک ہو، اس صورت میں بھی قبول کرنے والے کا بعض مبیع میں قبول کرنا اور بعض کو رد کرنا درست نہیں۔

مثال: بائع زمین یا مکان فروخت کرے اور مشتری کہے کہ میں نے زمین یا مکان کا نصف خریدا، تو مشتری کا اس طرح تفریق کرنا درست نہ ہوگا۔

باعتبار مبیع

عاقدین ایک ہوں اور مبیع متعدد ہو، مثلاً مبیع دو مثلی چیزوں پر مشتمل ہے یا ایک مثلی اور ایک قیمی چیز ہو تو ان دونوں صورتوں میں مشتری کے لئے جائز نہیں ہے کہ دونوں سامان

میں سے ایک کو قبول کرے دوسرے کو چھوڑ دے، اگر ایسا کیا تو تفرق صفقہ کہا جائے گا اور بیع مکمل نہ ہوگی، نیز ایجاب باطل ہوگا، ہاں! بائع کی طرف سے ازسر نو رضامندی ظاہر ہو (بعد اس کے کہ مشتری نے بعض مبیع میں قبول کیا) تو جواز اور عدم جواز کا مدار اجزاءِ مبیع پر ثمن کے تقسیم ہونے نہ ہونے پر ہے،جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

(ا) معقود علیہ ایسی چیز ہو کہ اجزاءِ مبیع پر ثمن تقسیم ہو جائے ،جیسے کہ ایک غلام، مکیلی چیز، موزونی چیز (مثلا دو قفیز چاول، دو مد گندم) تو چونکہ اجزاءِ مبیع کے اعتبار سے ثمن تقسیم کرنا ممکن ہے، پس ثمن کے ہر جزء کا حصہ مقرر ہوگا جس کے سبب جہالت باقی نہ ہوگی، اس لیے یہ درست ہے۔

چوں کہ یہاں قبول ایجاب کے موافق نہیں، اس لیے تصحیح عقد کے لیے یوں مانا جائے گا کہ ایجابِ اول باطل ہو گیا اور دو میں سے ایک مبیع یا ایک جز پر جو قبول ہوا، وہ ایجاب ہے اور اس پر رضامندی یہ قبول ہے۔

(ا) معقود علیہ ایسی چیز ہو جس کے اجزاء پر ثمن تقسیم کرنا ممکن نہ ہو مثلاً دو غلام، قیمی اشیاء، کپڑا وغیرہ ؛تو تفریقِ صفقہ (بعض میں قبول کرنا) جائز نہ ہوگا یعنی بیع درست نہ ہوگی، البتہ اگر ایجاب کے وقت مبیع کا الگ الگ ثمن ذکر کیا ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

(الف) دونوں معقود علیہ کے ثمن کی وضاحت کی ہو اور لفظِ بیع بھی مکرر کہا ہو، مثلاً یوں کہا ہو: میں نے یہ دو غلام آپ کو بیچے، یہ غلام ایک ہزار کے عوض بیچا اور یہ دوسرا ایک ہزار کے عوض بیچا۔تو دراصل یہ دو علاحدہ صفقہ ہیں،لہٰذا مشتری کا کسی ایک میں قبول کرنا درست ہے اور عقد صحیح ہوگا، اور اسی طرح کسی ایک مبیع میں قبول کرنا اور دوسرے میں رد کرنا بھی درست ہے،یعنی جس میں قبول کرے گا اس کی بیع ہو جائے گی ،جس میں رد کرے گا اس میں بیع نہ ہوگی۔

(ب) معقود علیہ کی قیمت بیان کر دے، البتہ دونوں کے ساتھ لفظ بیع مکرر ذکر نہ کرے، مثلا: میں نے تجھ کو دو غلام فروخت کئے، اس پہلے غلام کی قیمت ایک ہزار اور دوسرے کی بھی ایک ہزار۔صاحب ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صفقۂ واحدہ میں تعدد مبیع کی صورت ہے، پس ایک مبیع میں قبول کرنا درست نہ ہوگا، اور بعض حضرات اسی کے قائل ہیں۔البتہ دوسرے بعض حضرات اس صورت کو بھی ماقبل والی صورت کی طرح قرار دیتے ہیں، جیسے کہ لفظ بیع کی تکرار کی صورت میں دو صفقے الگ مانے جاتے ہیں، اسی طرح فقط تفصیل ثمن سے بھی صفقے الگ مانے جائیں گے۔پس مشتری چاہے تو ایک کو قبول کرے اور دوسرے کو رد کر دے۔

فائدہ: تعددِ مبیع کے وقت تکرار لفظ بیع ہو تو ہی اس کو دو الگ الگ صفقہ ماننا چاہئے، یہ استحساناً ہے اور امام صاحب کا مذہب ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ صرف الگ الگ ثمن کی وضاحت سے بھی صفقہ الگ الگ ہوجائے گا، یہ صاحبین کا مذہب ہے۔ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں صاحبین کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔اس وجہ سے کہ تعدد مبیع کی صورت میں ہر مبیع کا علاحدہ ثمن بیان کرنا کافی ہے، لفظ بیع کی تکرار کی ضرورت نہیں ہے، بائع کے ثمن علاحدہ بیان کرنے کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ دونوں مبیع میں سے جو پسند ہو خرید لے، اگر بائع کا مقصد دونوں مبیع کو ایک ساتھ فروخت کرنا ہوتا تو دونوں کے ثمن کی علیحدہ وضاحت سے کیا فائدہ؟

فائدہ: اگر ثمن مبیع پر باعتبار قیمت تقسیم ہوتا ہو تو تعدد مبیع کی صورت میں ثمن کی وضاحت کرنے سے دو عقد ہوں گے، لہٰذا کسی ایک میں قبول کرنے کی صورت میں تفریق صفقہ لازم نہیں آئے گا۔

مثلا مبیع دو غلام یا دو کپڑے ہو اور بائع کہے میں نے یہ دو غلام یا کپڑے ایک ہزار کے عوض فروخت کئے اور ان میں سے ہر ایک کی قیمت پانچ سو ہے تو مشتری کسی ایک

میں قبول کرے تو تفریق صفقہ لازم نہیں آئے گا اور عقد درست ہوگا۔

اور اگر ثمن مبیع پر باعتبار اجزاء کے منقسم ہوتا ہو تو الگ الگ ثمن کی وضاحت کے باوجود دو عقد نہ ہوں گے۔ کیوں کہ ایسی اشیاء میں بلا ذکر کے بھی مبیع کے اجزاء پر ثمن منقسم ہوتا ہے۔ اور الگ الگ ذکر کرنے کا کوئی خاص فائدہ نہیں۔ جیسے ایک جنس کے دو قفیز گندم کے بارے میں بائع کہے کہ یہ دو قفیز گندم دس درہم کے عوض فروخت کیے اور ہر قفیز کی قیمت پانچ درہم۔ تو اس صورت میں گندم کے مثلی ہونے کی وجہ سے تفصیلِ ثمن کے بغیر بھی یہ معنی واضح تھا کہ ایک قفیز کی قیمت پانچ درہم ہوگی۔

پس اس صورت میں تفصیل ثمن اس بات کی دلیل نہیں کہ بائع تفریق صفقہ پر راضی ہے۔ لہٰذا اس صورت میں مشتری کو ایک قفیز گندم میں قبول کی گنجائش نہ ہوگی، کیوں کہ یہ تفریق صفقہ ہے اور بائع اس پر راضی نہیں۔

مطلب ما يوجب اتحاد الصفقة وتفريقها (قوله: لئلا يلزم تفريق الصفقة) هي ضرب اليد على اليد في البيع، ثم جعلت عبارة عن العقد نفسه مغرب. قال: في البحر: ولا بد من معرفة ما يوجب اتحادها وتفريقها. وحاصل ما ذكروه: أن الموجب إذا اتحد وتعدد المخاطب لم يجز التفريق بقبول أحدهما بائعا كان الموجب أو مشتريا وعلى عكسه لم يجز القبول في حصة أحدهما، وإن اتحدا لم يصح قبول المخاطب في البعض فلم يصح تفريقها مطلقا في الأحوال الثلاثة لاتحاد الصفقة في الكل، وكذا إذا اتحد العاقدان، وتعدد المبيع كأن يوجب في مثلين أو قيمي ومثلي لم يجز تفريقها بالقبول في أحدهما إلا أن يرضى الآخر بذلك بعد قبوله في البعض، ويكون المبيع مما ينقسم الثمن عليه بالأجزاء كعبد واحد أو مكيل أو موزون، فيكون القبول إيجابا والرضا قبولا وبطل الإيجاب الأول، فإن كان مما لا ينقسم إلا بالقيمة كثوبين وعبدين لا يجوز فلو بين ثمن كل واحد فلا يخلو إما أن يكرر لفظ البيع، فالاتفاق على أنه صفقتان، فإذا قبل في أحدهما يصح كقوله بعتك هذين العبدين بعتك هذا بألف وبعتك هذا بألف، وأما أن لا يكرره وفصل الثمن فظاهر الهداية التعدد، وبه قال: بعضهم ومنعه الآخرون، وحملوا كلامه على ما

إذا كرر لفظ البيع، وقيل: إن اشتراط تكراره للتعدد استحسان، وهو قول الإمام، و عدمه قياس وهو قولهما ورجحه في الفتح بقوله: والوجه الاكتفاء بمجرد تفريق الثمن؛ لأن الظاهر أن فائدته ليس إلا قصده بأن يبيع منه أيهما شاء، وإلا فلو كان غرضه أن لا يبيعها منه إلا جملة لم تكن فائدة لتعيين ثمن كل. اهـ.

واعلم أن تفصيل الثمن إنما يجعلهما عقدين على القول به إذا كان الثمن منقسما عليهما باعتبار القيمة، أما إذا كان منقسما عليهما باعتبار الأجزاء كالقفيزين من جنس واحد فإن التفصيل لا يجعله في حكم عقدين للانقسام من غير تفصيل، فلم يعتبر التفصيل كما في شرح المجمع للمصنف وهو تقييد حسن. اهـ. ما في البحر وتمام الكلام فيه. (شامی: ۷/۴۵)

مطلب ما يبطل الايجاب سبعة

وہ سات چیزیں جن کی وجہ سے ایجاب باطل ہو جاتا ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے یہاں درجِ ذیل تین باتیں تحریر فرمائی ہیں جس کی تفصیلی وضاحت کے لیے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم کیا ہے۔

(۱) ایجاب کرنے کے بعد قبول کرنے سے پہلے موجب رجوع کرلے تو ایجاب باطل ہوجائے گا۔

(۲) راجح قول کے مطابق موجب مجلس سے صرف کھڑا ہوجائے -اگرچہ مجلس سے چلا نہ گیا ہو- تب بھی ایجاب باطل ہوجائے گا۔ نہر وابن کمال۔

(۳) مجلس عقد اور تملیکات کی دیگر مجالس کا حکم مجلسِ خیارِ مخیرہ کی طرح ہے۔

علامہ شامیؒ تینوں باتوں کی تفصیلی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

(الف) بحر الرائق میں ہے کہ ایجاب کے بعد قبول سے پہلے سات چیزوں سے ایجاب باطل ہوجاتا ہے:

(۱) ہر وہ عمل جو اعراض پر دلالت کرتا ہو اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

(۲) ایجاب کے بعد عاقدین میں سے کسی ایک کے رجوع کرنے سے۔

(۳) ایجاب کے بعد عاقدین میں سے کسی ایک کی وفات سے۔اسی بنیاد پر فقہاء نے تحریر فرمایا ہے کہ خیارِقبول میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے۔

(۴) ایجاب کے بعد مبیع متغیر ہوجائے، مثلا ایجاب کے بعد باندی کا ہاتھ قطع ہوجائے، یا انگور کا شیرہ شراب بن جائے۔اور نہر الفائق میں ہے کہ ایسی شراب پھر سرکہ ہوجائے تو بھی قبول درست نہ ہوگا۔

ومن ثم قال في (الخانية): لو قطعت يد الجارية بعد الإيجاب أو ولدت أو تخمر العصير ثم صار خلًا لم يصح قبول المشتري۔(النهر الفائق: ۳۴۰/۳)

(۵) ایجاب کے بعد مبیع میں زیادتی واقع ہو، مثلا جانور نے بچہ جنا۔

(٦) ایجاب کے بعد مبیع ہلاک ہو۔

(۷) ایجاب کے بعد قبول سے پہلے موجب کے ثمن ہبہ کرنے سے۔

درمیان میں صاحبِ بحر نے 'بخلاف' کہہ کر دوصورتوں کا استثناء فرمایا ہے، ایک کا تعلق نقصان سے ہے، یعنی اگر مبیع غلام کی آنکھ آفتِ سماویہ سے پھوٹ گئی ہو تو ایسا نقصان قبول ایجاب کو باطل نہیں کرے گا۔ دوسری کا تعلق زیادت سے ہے، یعنی ایجاب کے بعد اگر مبیع غلام/باندی کو کوئی چیز ہبہ میں ملی تو یہ زیادتی ایجاب کو باطل نہ کرے گی۔

مطلب ما يبطل الإيجاب سبعة

(قوله: بطل الإيجاب إن رجع الموجب إلخ) قال: في البحر: والحاصل أن الإيجاب يبطل بما يدل على الإعراض وبرجوع أحدهما عنه وبموت أحدهما؛ ولذا قلنا: إن خيار القبول لا يورث وبتغير المبيع بقطع يد وتخلل عصير وزيادة بولادة وهلاكه، بخلاف ما إذا كان بعد قلع عينه بآفة سماوية أو بعدما وهب للمبيع هبة، كما في المحيط، وقدمنا أنه يبطل بهبة الثمن قبل قبوله، فأصل ما يبطله سبعة فليحفظ. اهـ. (شامی: ۴٦/۷)

نفس قیام سے ایجاب باطل ہوتا ہے یا نہیں؟

علامہ حصکفیؒ نے نہر کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ عاقدین میں سے کوئی ایک کھڑا

ہو جائے- اگر چہ مجلس سے نہ جائے تو بھی - ایجاب باطل ہو جائے گا اور اسی کو قول راجح قرار دیا ہے۔(ابن کمال)

علامہ شامیؒ نے 'قیل' سے بحر میں مذکور ایک قول یہ بھی بیان کیا ہے کہ جب تک اپنی جگہ پر کھڑا ہو؛ ایجاب باطل نہ ہوگا۔پھر قنیہ کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ باوجودیکہ کسی مصلحت سے کھڑا ہوا ہو ایجاب باطل ہو جائے گا۔

نوٹ: علامہ ابن الہمامؒ نے صاحب ہدایہ، قاضی خان وغیرہ کا مذہب بھی یہی بیان کیا ہے کہ نفس قیام سے ایجاب باطل ہو جائے گا، وجہ یہ ہے کہ قیام اعراض کی دلیل ہے، لہٰذا نفس قیام سے ایجاب باطل ہوگا۔(فتح القدیر:۶/ ۲۳۵،النہر الفائق:۳/ ۳۴۲)

بحر الرائق میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

شیخ الاسلام نے کسی مصلحت سے کھڑا ہونے یا اپنی جگہ سے منتقل نہ ہونے کی صورت میں عدم ابطال ایجاب کی صراحت فرمائی ہے۔صاحب بنایہ اور بعض فقہاء نے قیام کے بعد ذہاب کی شرط ذکر فرمائی ہے، اس وجہ سے کہ فقہاء نے قام عن المجلس لفظ استعمال کیا ہے اور قام عن کا تحقق ذھاب ہی کی صورت میں ہوتا ہے، اگر ذھاب نہ پایا جائے تو قام عن کا لفظ استعمال نہیں ہوتا بلکہ قام فیہ کا استعمال ہوتا ہے۔(البحر الرائق:۵/ ۲۹۴)

احقر (مقالہ نگار) عرض کرتا ہے کہ ان سب اقوال کا مدار اس بات پر ہے کہ 'اعراض' کا تحقق کس سے ہوتا ہے؟ اور چوں کہ بعض صورتوں میں اس کی معرفت اور تعیین دشوار ہوتی ہے، اس لیے فقہاء کرام نے نفس قیام کو اس کی دلیل مان کر اعراض اور ابطال ایجاب کے لیے کافی سمجھا، پس کسی عقد میں عاقدین میں سے کسی ایک کا اس طرح قیام جو کسی طرح اعراض پر دلالت نہ کرتا ہو، وہ یقیناً ایجاب کو باطل کرنے والا نہ ہوگا۔ہاں اختلاف کی صورت میں 'قضا' کے لیے قاضی قیام ہی کا اعتبار کرے گا۔

بہر حال، ایجاب کے بعد قبول کے صحیح ہونے کے لئے عاقدین کی مجلس کا متحد ہونا

شرط ہے، لہٰذا ایجاب کے بعد کوئی ایسا عمل پایا جائے جو اعراض پر دلالت کرتا ہو اس سے مجلس متحد نہیں رہتی اور ایجاب باطل ہو جاتا ہے۔ علامہ شامیؒ نے نہر کے حوالہ سے اس کی متعدد صورتیں ذکر فرمائی ہے۔

(۱) ایجاب کے بعد عاقدین میں سے کوئی ایک کھانے میں مشغول ہو جائے تو مجلس متحد نہیں رہے گی، اور اس کے بعد قبول درست نہ ہوگا، البتہ صرف ایک دو لقمہ کھانے سے مجلس کی تبدیلی کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

(۲) ایجاب کے بعد عاقدین میں سے کوئی پانی وغیرہ کسی چیز کے پینے میں مشغول ہو جائے تو مجلس تبدیل ہو جائے گی؛ ہاں اگر پہلے سے برتن ہاتھ میں ہو اور پیا تو مجلس کی تبدیلی کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

(۳) ایجاب کے بعد عاقدین میں سے کوئی سو جائے تو مجلس تبدیل ہو جائے گی؛ البتہ دونوں بیٹھے ہوں اور کوئی سو جائے تو تبدیل نہ ہوگی۔ آگے کچھ سطروں کے بعد علامہ شامی نے فتح القدیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ بیٹھے بیٹھے دونوں سو جائیں تو مجلس تبدیل نہ ہوگی، البتہ دونوں یا دونوں میں سے کوئی لیٹ کر سو جائے تو مجلس ختم ہوئی سمجھا جائے گا۔

(۴) ایجاب کے بعد عاقدین میں سے کوئی نماز میں مشغول ہو جائے تو مجلس تبدیل ہو جائے گی؛ البتہ مخاطب فرض نماز میں ہو اور اس نماز کو مکمل کرنے کے بعد جواب دے تو مجلس کی تبدیلی کا حکم نہ لگایا جائے گا، اسی طرح نفل کی پہلی رکعت میں مشغول ہو اور دوسری رکعت کے بعد قبول کرے تو تبدیلِ مجلس نہ ہوگی اور قبول درست ہوگا، مگر دوسرا شفعہ شروع کر دے تو تبدیلِ مجلس کا حکم ہوگا اور قبول صحیح نہ ہوگا۔

ولو كان المخاطب في صلاة فريضة ففرغ منها وأجاب صح، وكذا لو كان في نافلة فضم إلى ركعة الإيجاب أخرى ثم قبل جاز، بخلاف ما لو أكملها أربعا۔ (فتح القدير: ٦/٢٣٦)

(۵) ایجاب کے بعد عاقدین میں سے کوئی ایک دوسری گفتگو میں مشغول

ہو جائے تو مجلس تبدیل ہوگی اور قبول صحیح نہ ہوگا؛ البتہ ضروری بات کرنے سے مجلس تبدیل نہ ہوگی۔

(٦) ظاہر الروایہ کے مطابق چلنے سے مطلقاً مجلس تبدیل ہو جائے گی اور قبول صحیح نہ ہوگا، حتی کہ دونوں پیدل چلتے ہوئے عقد کریں یا دونوں ایک ہی سواری پر چلتے ہوئے عقد کریں تو قبول صحیح نہ ہوگا، البتہ علامہ طحطاویؒ فرماتے ہیں کہ اگر فوراً قبول کر لے تو درست ہے اور مجلس تبدیل نہیں سمجھی جائے گی، المحیط البرہانی میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔

خلاصۃ الفتاوی میں نوازل کے حوالہ سے چند قدم چلنے کی اجازت دی ہے اور علامہ بقالی نے مجمع التفاریق میں وبہ ناخذ کے ذریعہ اس کی تائید فرمائی ہے۔

نوٹ: خلاصہ میں ہے کہ اگر ایک دو قدم چلنے کے بعد قبول کرے تو درست ہے، علامہ ابن الہمام اس پر تحریر فرماتے ہیں کہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ جب دونوں پیدل ساتھ میں چلتے ہوئے عقد کرے تو یقیناً ایجاب وقبول الگ الگ مکان پر ہی واقع ہوگا، نیز علامہ ابن الہمام نے چلتے ہوئے عقد کرنے کی اجازت دی ہے جب تک دونوں حقیقۃً علاحدہ نہ ہو۔ (بدن علاحدہ نہ ہو)

وقيل يجوز في الماشيين أيضا ما لم يتفرقا بذاتيهما، أما المسير بلا افتراق فلا۔ (فتح القدير: ٢٣٦/٦)

مجتبیٰ میں ہے کہ: اتحادِ مجلس کا مطلب یہ ہے کہ جس کام کے لئے مجلس منعقد ہوئی ہے، اس کے علاوہ کسی کام میں مشغول نہ ہو یا ایسا کام نہ کرے جو صراحتاً اعراض پر دلالت کرتا ہو۔ اور کشتی ایک گھر کی طرح ہے، لہٰذا اس کے چلنے سے مجلس منقطع نہ ہوگی، اس لئے کہ عاقدین کشتی کو روکنے پر قادر نہیں ہے، اور چوں کہ سواری کو روکنے پر قادر ہوتے ہیں، لہٰذا چوپائے کے چلنے کی صورت میں مجلس تبدیل ہو جائے گی۔

الجوہرۃ النیرۃ میں ہے کہ عاقدین میں کوئی کھڑا ہو پھر بیٹھ جائے تو مجلس تبدیل نہ ہوگی اور ایجاب باطل نہ ہوگا۔

(قوله: وإن لم يذهب عن مجلسه على الراجح) وقيل: لا يبطل ما دام في مكانه بحر. ويبطل بالقيام وإن كان لمصلحة لا معرضا كما في القنية قال: في النهر. واختلاف المجلس باعتراض ما يدل على الإعراض من الاشتغال بعمل آخر كأكل إلا إذا كان لقمة، وشرب إلا إذا كان الإناء في يده، ونوم إلا أن يكونا جالسين، وصلاة إلا إتمام الفريضة أو شفع نفلا، وكلام ولو لحاجة، ومشي مطلقا في ظاهر الرواية، حتى لو تبايعا وهما يمشيان أو يسيران ولو على دابة واحدة لم يصح. واختار غير واحد كالطحاوي أنه إن أجاب على فور كلامه متصلا جاز، و صححه في المحيط وقال: في الخلاصة: لو قبل بعدما مشى خطوة أو خطوتين جاز، وفي مجمع التفاريق وبه نأخذ، وفي المجتبى المجلس المتحد أن لا يشتغل أحد المتعاقدين بغير ما عقد له المجلس، أو ما هو دليل الإعراض والسفينة كالبيت فلا ينقطع المجلس بجريانها؛ لأنهما لا يملكان إيقافها. اهـ. ملخصا ط وفي الجوهرة لو كان قائما فعقد لم يبطل بحر وكذا لو ناما جالسين لا لو مضطجعين أو أحدهما فتح تأمل. (شامی:۷/۴۷)

علامہ حصکفیؒ نے مجلس عقد کو بعینہ مجلس خیار مخیرہ کی طرح گردانا ہے، مجلس خیار مخیرہ وہ مجلس ہے جس میں شوہر اپنی زوجہ کو لفظ اختاری نفسک کے ذریعہ اپنی ذات پر طلاق واقع کرنے کا اختیار دیتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مجلسِ عقد کو مجلسِ خیارِ مخیرہ کے ساتھ بالکلیہ تشبیہ دینا محل نظر ہے، اس وجہ سے کہ مجلسِ خیارِ مخیرہ خاص طور پر زوجہ کی مجلس پر موقوف ہے، شوہر کی مجلس کا اعتبار نہیں۔ جب کہ مجلسِ عقدِ بیع عاقدین کی مجلس پر موقوف ہے نہ کہ کسی ایک کی مجلس پر۔ لہٰذا حاوی قدسی کے حوالہ سے جو بحر نے نقل کیا ہے وہ اولیٰ ہے کہ مجلس عقد بیع ان کاموں سے باطل ہوتی ہے جس سے مخیرہ کا خیار باطل ہوتا ہے۔

نیز علامہ حصکفیؒ نے فتح کا حوالہ دے کر تمام تملیکات کا حکم باعتبار تبدیل مجلس کے یکساں بیان کیا ہے، اس پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ابن الہمام نے فتح میں صرف خیار مخیرہ کا تذکرہ کیا ہے۔

اور ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ قیام سے ایجاب باطل ہونے کا حکم بیع سے مقید ہے،

خلع اور عتق علی مال کا حکم ایسا نہ ہوگا، اس وجہ سے کہ خلع میں شوہر کے اور عتق علی مال میں آقا کے کھڑے ہونے سے ایجاب باطل نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ ان کے حق میں یہ یمین ہے اور زوجہ اور غلام کے قیام سے باطل ہوجاتا ہے اس لئے کہ ان کے حق میں عقد معاوضہ ہے۔ الحاصل علامہ حصکفیؒ کا وکذا سائر التملیکات کہنا محل نظر ہے۔

(قوله: فإنه كمجلس خيار المخيرة) أي التي ملكها زوجها طلاقها بقوله لها اختاري نفسك.

وفي البحر عن الحاوي القدسي: ويبطل مجلس البيع بما يبطل به خيار المخيرة اهـ. وهذا أولى؛ لأن خيارها يقتصر على مجلسها خاصة لا على مجلس الزوج بخلاف البيع، فإنه يقتصر على مجلسهما كما في البحر عن غاية البيان.
(قوله: وكذا سائر التمليكات فتح) لم يذكر في الفتح إلا خيار المخيرة ط. وفي البحر، قيد بالبيع؛ لأن الخلع والعتق على مال لا يبطل الإيجاب فيه بقيام الزوج والمولى لكونه يمينا ويبطل بقيام المرأة والعبد لكونه معاوضة في حقهما كما في النهاية. اهـ. (شامى: ۷/۴۶)

تتمہ:

(۱) عقد بیع (غیر مشافہۃ) غائبین کے درمیان فون یا لاسلکی آلات (وائر لیس، واکی ٹوکی، وغیرہ) کے ذریعہ ہو رہا ہو تو اس کا حکم حاضر متعاقدین کے درمیان ہونے والے عقد کی طرح ہی ہے۔ فون یا وائرلیس پر رابطہ باقی رہنے تک مجلس جاری سمجھی جائے گی اور رابطہ ختم ہونے پر مجلس بھی ختم سمجھی جائے گی۔

(۲) عقد (غیر مشافہۃ) غائبین کے درمیان ہو اور عاقدین میں سے ایک نے ڈاک، ٹیلیگرام، ای میل، فیکس یا غیر مشافہۃ کسی بھی طریقہ سے ایجاب کر دیا تو یہ ایجاب درج ذیل حالت اور وقت تک باقی سمجھا جائے گا۔ (اس کے بعد ایجاب ختم ہو جائے گا اور قبول کی گنجائش نہ ہوگی۔)

(۱) مکتوب الیہ صراحتاً زبانی یا تحریری طور پر قبول سے انکار کر دے۔

(۲) ایجاب میں قبول کی مدت مقرر کی گئی ہو اور وہ مدت ختم ہو جائے۔اصطلاحاً اسے 'ایجاب موقت' کہتے ہیں۔

(۳) قبول کے تام ہونے سے قبل ہی موجِب اپنے ایجاب سے رجوع کرلے۔

(۴) مکتوب الیہ جواب یعنی قبول کے بجائے اتنی مدت خاموش رہے جو عرفاً ایجاب سے اعراض اور انکار سمجھی جاتی ہو۔(اسلامی قانونِ خرید وفروخت، ترجمہ صیغہ مقترحۃ،ص:۱۵)

مطلب في الفرق بين الاثمان والمبيعات

مطلب في بيان مايكون مبيعا ومايكون ثمنا

ثمن اور مبیع کی پہچان اور دونوں کے مابین فرق کے احکام

اس مطلب کے تحت علامہ شامیؒ نے ثمن اور مبیع کے مابین تمیز وتعیین کے اصول بیان کیے ہیں۔

مبیع: وہ چیز جو بیچی جائے۔یعنی وہ عین جسے بیع میں متعین کیا جائے۔

المبيع هو مايباع: المبيع مايباع وهو العين التى تتعين في البيع ۔ (درالحكام:ماده: ۱۵۱)

ثمن: وہ چیز جو مبیع کے مقابل بطور عوض و بدل ادا کی جائے۔اور ذمہ میں لازم ہو۔

الثمن مايكون بدلا للمبيع ويتعلق بالذمة۔ (درالحكام:ماده: ۱۵۲)

مبیع اور ثمن کی تعین کے اصول

(۱) عوضین میں سے کوئی ایک نقود (سونا، چاندی، سکہ، نوٹ) میں سے ہو تو وہ ہمیشہ ثمن ہوگا، خواہ اس پر حرف باء داخل ہو یا نہ ہو۔لہٰذا اگر کوئی شخص کہے: **بعتك دينارًا بهذه السلعة**، اس صورت میں بہ سلعۃ پر داخل ہے، پھر بھی وہ مبیع اور دینار ثمن ہوں گے

(۲) اعیان غیر مثلی (قیمی) ہر حال میں مبیع ہوں گے جیسے کہ کپڑا چوپایا وغیرہ۔

(۳) نقدی کے علاوہ مکیلی، موزونی اور وہ عددی اشیاء جو باہم متقارب ہوں، اگر انہیں نقدین میں سے کسی کے مقابلہ میں لایا جائے تو وہ مبیع ہوں گے۔

(۴) مکیلی، موزونی اور متقارب عددی اشیاء بیع میں متعین ہوں؛ اور وہ عین کے بالمقابل ہوں تو وہ مبیع ہوں گی؛ گویا دونوں مبیع ہوئے، بایں طور یہ بیع مقایضہ ہے، کہ جس میں عوضین مبیع اور ثمن؛ دونوں شمار ہوتے ہیں۔

نوٹ: مذکورہ صورت کے متعلق آئندہ کتاب الصرف میں آنے والے مطلب میں علامہ شامی نے فتح القدیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ: **ولو قوبلت بالأعيان وهي متعينة فثمن، أي كبعتك هذا العبد بهذا الكر أو هذا الكر بهذا العبد الخ**، یعنی اس صورت میں مثلی اشیاء ثمن ہوں گی۔ یہ بات اگر باعتبار مقایضہ اس کو ثمن کہا ہے (یعنی مبیع اور ثمن دونوں حیثیت ہے اس لیے) تو مناسب ہے، ورنہ اس کو خالص ثمن کی حیثیت دینا محل نظر ہے۔ واللہ اعلم۔

(۵) مکیلی، موزونی اور عددی متقارب اشیاء غیر معین ہو اور ان پر حرف باء داخل ہو تو ثمن ہوں گی مثلا: **اشتريت هذا العبد بكر حنطة**، میں نے ایک کر گندم کے عوض یہ غلام خریدا، تو اس میں گندم ثمن ہے، جو ذمہ میں لازم ہوں گے، اور مجلس میں اس کی تعیین ضروری نہیں۔

(۶) مکیلی، موزونی اور متقارب عددی اشیاء کا مقابل نقود نہ ہوں اور ان پر حرف با بھی داخل نہ ہو، اور بطور مبیع اس کو ایجاب میں ذکر کیا گیا ہو تو یہ بیع سلم کی مبیع ہوں گی، مثلا: **اشتريت منك كر حنطه بهذا العبد**، میں نے ایک کر گیہوں اس غلام کے عوض خریدے، اس مثال میں ایک کر گیہوں مبیع ہے، اس صورت میں عقد سلم کے احکام جاری ہوں گے۔

(۷) عقد مقایضہ میں عوضین من وجہ ثمن اور من وجہ مبیع ہوں گے۔

علامہ شامیؒ نے آئندہ کتاب الصرف میں **مطلب فی بیان مایکون مبیعا ومایکون ثمنا** کے تحت تفصیلی بحث کرنے کے بعد بطور خلاصہ یہ تحریر فرمایا ہے:

مثلیات پر جب حرف باء داخل ہو تو وہ ثمن ہوں گی، بشرطیکہ اس کا مقابل ثمن (نقود) یعنی نقدین میں سے کوئی نہ ہو۔ خواہ متعین ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح اگر حرف باء داخل نہ ہو اور اس کا مقابل ثمن نہ ہو اور متعین ہو تب بھی بھی مثلیات ثمن ہوں گی۔

اور اگر مثلیات کا مقابل ثمن (نقود) ہو تو مثلیات مبیع ہوں گی، خواہ مثلیات پر حرف باء داخل ہو یا نہ داخل ہو۔ اور مثلیات متعین ہو یا نہ ہو۔

اور اسی طرح اگر مثلیات متعین نہ ہوں، اس پر حرف باء داخل نہ ہوا اور اس کا مقابل ثمن نہ ہو؛ تو بھی مبیع (بیع سلم) ہوں گی، مثلا **بعتک کر حنطة بهذا العبد**، کما علم من عبارۃ الفتح۔

مطلب في الفرق بين الأثمان والمبيعات

واعلم أن كلا من النقدين ثمن أبدا والعين الغير المثلي مبيع أبدا، وكل من المكيل والموزون الغير النقد والعددي المتقارب إن قوبل بكل من النقدين كان مبيعا، أو قوبل بعين فإن كان ذلك المكيل والموزون المتقارب متعينا كان مبيعا أيضا وإن كان غير متعين فإن دخل عليه حرف الباء مثل اشتريت هذا العبد بكر حنطة كان ثمنا وإن استعمل استعمال المبيع وكان سلما مثل اشتريت منك كر حنطة بهذا العبد، فلابد من رعاية شرائط السلم غرر الأذكار شرح درر البحار. وسيأتي له زيادة بيان في آخر الصرف. (شامی: ۷/۵۲)

والحاصل أن المثليات تكون ثمنا إذا دخلتها الباء ولم تقابل بثمن: أي بأحد النقدين سواء تعينت أو لا، وكذا إذا لم تدخلها الباء ولم تقابل بثمن وتعينت، وتكون مبيعا إذا قوبلت بثمن مطلقا: أي سواء دخلتها الباء أو لا تعينت أو لا، وكذا إذا لم تقابل بثمن ولم يصحبها الباء ولم تعين كبعتك كر حنطة بهذا العبد كما علم من عبارة الفتح الثانية (شامی: ۷/۵۴۰)

مطلب في التاجيل إلى أجل مجهول

ادھار بیع میں ثمن کی ادائیگی کی مجہول مدت متعین کرنا

علامہ حصکفیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ نقد ثمن سے بیع درست ہے اور وہی اصل ہے، اور ایسے ثمن مؤجل سے جس کی مدت معلوم ہو، عقد صحیح ہے، ثمن مؤخر (ادھار بیع) میں مدت کے معلوم ہونے کی شرط اس لئے ذکر کی جاتی ہے کہ بعد میں کسی قسم کا نزاع اور جھگڑا نہ ہو، مذکورہ جزئیہ پر علامہ شامیؒ تبصرہ فرمارہے ہیں کہ:

ثمن کا نقد ہونا عقد کا مقتضی اور موجب ہے اور تاجیل بغیر شرط کے ثابت نہیں ہوتی ہے، نیز اجل معلوم کی توجیہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ یہ شرط اس وجہ سے ذکر کی جاتی ہے کہ عقد مفضی الی النزاع باقی نہ رہے، جس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ثمن کی ادائیگی کے لئے مدت اس طرح مجہول ہو کہ بعد میں نزاع اور جھگڑے کا اندیشہ ہو تو عقد صحیح نہ ہوگا (فاسد ہوگا)۔

پھر علامہ شامیؒ نے جہالت اجل کی چند مثالیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) عقد کے وقت ثمن کی ادائیگی کے متعلق یہ کہے کہ فلاں شہر میں ثمن ادا کروں گا، تو چونکہ ادائیگی کا وقت متعین نہیں ہے، لہٰذا جہالتِ اجل کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی۔

(۲) عقد کے وقت کہے کہ فلا تاریخ کو فلاں شہر میں ثمن ادا کروں گا تو اس کی دو صورتیں ہیں:

(الف) ثمن ایسی چیز ہو جس میں حمل ومؤنۃ (باربرداری اور مشقت) ہو تو عقد مع الشرط درست ہوگا اور متعینہ تاریخ کو متعینہ شہر میں ثمن کی ادائیگی لازم ہوگی۔

(ب) ثمن ایسی چیز ہو جس میں حمل ومؤنۃ نہ ہو تو اس صورت میں دوسرے شہر میں ادا کرنے کی شرط باطل ہوگی، اس لئے کہ فقہاء نے صراحت فرمائی ہے کہ ثمن ایسی چیز ہو جس میں حمل ومؤنۃ نہ ہو تو ثمن کی ادائیگی کے لئے جگہ کی تعین درست نہیں ہے، لہٰذا

متعینہ تاریخ کو ثمن کی ادائیگی لازم ہوگی۔

(۳) مجموعی قیمت کی تعیین کے بعد قسطوں پر ثمن کی ادائیگی کی شرط کرے، مگر قسطوں کی میعاد یا ہر قسط کی مقدار متعین نہ کرے مثلا یہ کہے کہ قسط وار ثمن ادا کروں گا یا ہر ہفتہ کچھ ثمن ادا کروں گا، مگر کتنا ثمن ادا کرے گا، متعین نہ کرے تو بیع فاسد ہوگی۔

اگر مجموعی ثمن اور قسط کی تعین اور ہر قسط میں ادا کی جانے والی مقدار متعین ہو تو بیع درست ہے۔ (فقہ البیوع ۱/ ۵۳۶، ۵۳۷)

اجل مجہول کی چند مثالیں

ثمن کی ادائیگی کے لئے ایسی مدت متعین کی جائے جس میں جہالتِ فاحشہ ہو بایں طور پر کہ اس کے وجود اور وقوع کا علم نہ ہو تو عقد فاسد ہوگا، مثلا ہوا چلے تو ثمن ادا کروں گا یا بارش ہوگی تو ثمن ادا کروں گا یا فلاں آئے گا یا فلاں کا انتقال ہوگا وغیرہ تب ثمن ادا کروں گا۔

ثمن کی ادائیگی کے لئے ایسا وقت متعین کیا جائے جس کے وجود ووقوع کا یقین تو ہو لیکن ان کے وقتِ وقوع میں تقدیم وتاخیر ہو سکتی ہے، یا اس کے وجود اور وقوع کا دورانیہ طویل ہو؛ تو اجل کی ایسی تعین چونکہ مفضی الی النزاع ہوگی بایں طور کہ بائع جلد مطالبہ کرے گا اور مشتری تاخیر چاہے گا، لہذا عقد فاسد ہوگا، مثلا حصاد، دیاس، قدومِ حاج وغیرہ کو ثمن کی ادائیگی کا وقت متعین کرے، اسی طرح صوم نصاری، افطار نصاری، نیروز، مہرجان وغیرہ تقریبات کو ثمن کی ادائیگی کا وقت متعین کرے اور فریقین کو یا ایک فریق کو اس کا علم نہ ہو تو عقد فاسد ہوگا، البتہ فریقین کو اس کا صحیح وقت معلوم ہو تو عقد درست ہوگا۔

مطلب في التأجيل إلى أجل مجهول.

(وصح بثمن حال) وهو الأصل (ومؤجل إلى معلوم) لئلا يفضي إلى النزاع

(قوله: لئلا يفضي إلى النزاع) تعليل لاشتراط كون الأجل معلوما؛ لأن علمه لا يفضي إلى النزاع، وأما مفهوم الشرط المذكور وهو أنه لا يصح إذا كان الأجل

مجهولا فعلته كونه يفضي إلى النزاع فافهم. وسيذكر المصنف في البيع الفاسد بيان الأجل المفسد وغيره.

[تنبيه] من جهالة الأجل ما إذا باعه بألف على أن يؤدي إليه الثمن في بلد آخر، ولو قال: إلى شهر على أن يؤدي الثمن في بلد آخر جاز بألف إلى شهر، ويبطل الشرط؛ لأن تعيين مكان الإيفاء فيما لا حمل له ولا مؤنة غير صحيح، فلو له حمل و مؤنة يصح ومنها اشتراط أن يعطيه الثمن على التفاريق أو كل أسبوع البعض فإن لم يشترط في البيع بل ذكر بعده لم يفسد، وكان له أخذ الكل جملة وتمامه في البحر و قوله: لم يفسد أي البيع فيه كلام يأتي قريبا.. (شامی: ۷/۵۳)

(منها) أن يكون الأجل معلوما في بيع فيه أجل فإن كان مجهولا يفسد البيع سواء كانت الجهالة متفاحشة: كهبوب الريح، ومطر السماء، وقدوم فلان، وموته، و الميسرة، ونحو ذلك، أو متقاربة: كالحصاد، والدياس، والنيروز، والمهرجان، و قدوم الحاج، وخروجهم، والجذاذ، والجزار، والقطاف، والميلاد، وصوم النصارى، وفطرهم قبل دخولهم في صومهم، ونحو ذلك؛ لأن الأول فيه غرر الوجود، والعدم، والنوع الثاني مما يتقدم ويتأخر فيؤدي إلى المنازعة فيوجب فساد البيع۔ (بدائع الصنائع: ۹/ ۳۹۱)

ولا يجوز البيع إلى قدوم الحاج، وكذلك إلى الحصاد والدياس والقطاف و الجزاز؛ لأنها تتقدم وتتأخر..والبيع إلى النيروز والمهرجان وصوم النصارى و فطر اليهود إذا لم يعرف المتبايعان ذلك فاسد لجهالة الأجل، وهي مفضية إلى المنازعة في البيع لابتنائها على المماكسة إلا إذا كانا يعرفانه لكونه معلوما عندهما، أو كان التأجيل إلى فطر النصارى بعدما شرعوا في صومهم؛ لأن مدة صومهم معلومة بالأيام فلا جهالة فيه۔ (هدايه: ۳/ ۲۳)

مطلب مهم في احكام النقود

إذا كسدت أو انقطعت أو غلت أو رخصت

نقود کے کھوٹے، مہنگے، سستے ہونے کی صورت کے احکام

غالب الغش، فلوس کی مالیت میں غلاء ورخص کے احکام

غالب الغش دراہم یا فلوس یعنی ایسے ثمن سے کوئی چیز خریدی جس کی ثمنیت اصطلاح اور رواج کی بنیاد پر ہو، حقیقی نہ ہو، اور مشتری کے ثمن ادا کرنے سے پہلے اس ثمن کا رواج تمام شہروں سے ختم ہو گیا۔ (جس کو فقہ میں کساد کہتے ہیں) یا وہ ثمن بازار اور شہروں میں دستیاب نہ رہا، اگر چہ کچھ لوگوں کے پاس گھروں میں اور صرافوں کے پاس موجود ہو (جس کو فقہ میں انقطاع کہتے ہیں) تو امام صاحب کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گی، اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ کیا ہو تو مشتری پر واجب ہے کہ اگر مبیع موجود ہو تو مبیع لوٹا دے اور اگر ہلاک ہوگئی ہو اور مثلی ہو تو مثل اور قیمی ہو تو قیمت لوٹا دے اور اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو تو بیع غیر منعقد سمجھی جائے گی۔

اور صاحبین کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ عقد کے وقت نقود رائج تھے، لہٰذا عقد منعقد ہو گیا، کساد اور انقطاع بعد میں واقع ہوا، لہٰذا اس کی وجہ سے عقد باطل نہ ہوگا، مگر اب مشتری کے ذمہ کونسی قیمت واجب ہوگی، اس کے متعلق صاحبین میں اختلاف ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یوم البیع کی قیمت لازم ہوگی، یعنی بیع والے دن ان فلوس یا غالب الغش کے مقابل جس قدر جید دراہم یا دینار بنتے ہوں وہ لازم ہوں گے۔ اور فتاوی ذخیریہ میں ہے فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یوم الکساد کی قیمت لازم ہوگی، یعنی آخری دن ایسے فلوس یا غالب الغش دراہم کی جو قیمت جید دراہم و دینار کے اعتبار سے بنتی ہو، وہ واجب ہوگی۔ محیط برہانی اور تتمہ

الفتاوی اور حقائق المنظومہ میں سہولت اور آسانی کے پیش نظر امام محمدؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے مابین مذکورہ اختلاف تمام شہروں میں اس نقود کے رائج نہ ہونے کی صورت میں ہے، البتہ اگر صرف بعض علاقہ میں رواج ختم ہوا ہو تو بالاتفاق نقود میں عیب کے پائے جانے کے سبب بائع کو اختیار ہوگا، چاہے تو وہی نقود وصول کرے اور چاہے تو اس کی قیمت وصول کرے۔

ماقبل میں کساد اور انقطاع کا حکم یکساں بیان کیا گیا ہے، مگر بقول علامہ شامیؒ مضمرات کی عبارت سے کساد و انقطاع کا حکم جداگانہ معلوم ہوتا ہے یعنی کساد کی صورت میں ماقبل میں مذکور تفصیل کے مطابق حکم مختلف فیہ ہوگا اور انقطاع کی صورت میں بالاتفاق یومِ انقطاع کی قیمت سونے یا چاندی کے ذریعہ ادا کرنا لازم ہوگا، اور اسی کو مختار قرار دیا ہے۔

مگر صاحب مضمرات کی یہاں مذکور عبارت سے متعلق تقریراتِ رافعی میں ہے کہ اس عبارت کا مطلب کساد و انقطاع کے حکم میں فرق بیان کرنا نہیں ہے، دونوں کا حکم ان کے یہاں بھی یکساں ہے، انہوں نے فقط امام محمدؒ کے قول کو ذکر کیا ہے، بس۔

بعد عقد، قبل ادائِ ثمن، فلوس کی مالیت میں کمی زیادتی کے احکام

اگر عقد کے بعد ثمن کی ادائیگی سے پہلے فلوس کی مالیت مہنگی یا سستی ہو جائے تو ثمن کیا ادا کیا جائے گا؟

مذکورہ صورت میں بیع اسی طرح باقی رہے گی اور مشتری کو خیار حاصل نہ ہوگا، اور عقد کے وقت متعین کردہ فلوس کے بقدر درہم یا دینار کا مطالبہ کیا جائے گا، اسی طرح فتح القدیر میں ہے اور بزازیہ میں منتقی کے حوالہ سے ہے کہ فلوس کے مہنگا یا سستا ہونے کی صورت میں امام صاحب کا مذہب اور امام ابو یوسف کا قول اول یہ ہے کہ عقد میں متعین

کردہ فلوس ہی لازم ہوں گے اور امام ابو یوسفؒ کے قول ثانی کے اعتبار سے بیع میں یوم البیع اور قرض میں یوم القبض کی قیمت کے بقدر دراہم لازم ہوں گے، اور اسی پر فتوی ہے۔ ذخیرہ اور خلاصۃ الفتاوی میں بحوالہ منتقی یہی مذکور ہے اور بحر میں اسی کو نقل کرنے کے بعد مؤید قرار دیا ہے۔

چوں کہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ متعدد کتبِ فقہیہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول کے مفتی بہ ہونے کی صراحت ہے، اور کسی نے بھی امام صاحب کے قول کے مفتی بہ ہونے کی صراحت نہیں فرمائی ہے، اور بقول علامہ شامیؒ علامہ تمرتاشی نے اپنے رسالہ **بذل المجهود فی مسألة تغیر النقود** میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا خلاصہ بھی یہی ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ افتاء اور قضاء میں اسی کو مدار بنایا جائے۔

نیز منتقی کے حوالہ سے ذخیرہ میں ہے کہ عقد کے بعد قبضہ سے پہلے فلوس کی مالیت میں کمی زیادتی ہو جائے تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میرا اور امام ابوحنیفہ کا قول اس کے متعلق ایک ہی ہے کہ متعینہ فلوس لازم ہوں گے، اس کے بعد امام ابو یوسفؒ نے ماقبل کے قول سے رجوع کیا اور فرمایا کہ بیع کے وقوع اور قبضہ کے دن کے فلوس کی قیمت کے بقدر درہم لازم ہوں گے۔

یعنی بیع کی صورت میں یوم وقوع البیع کے اعتبار سے فلوس کی قیمت کے بقدر درہم ادا کرنا ہوگا، اور قرض کی صورت میں یوم القبض کے اعتبار سے فلوس کی قیمت کے بقدر درہم ادا کرنا ہوگا۔

خلاصۂ بحث

ماقبل کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ: عقد کے بعد یا قرض لینے کے بعد فلوس میں کساد اور انقطاع اور اس کی قیمت کے سستا مہنگا ہونے کی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فلوس کی قیمت کے بقدر دراہم لازم ہوں گے، گویا تمام صورتوں کا حکم ایک ہی

ہے۔اور امام صاحب کے یہاں کساد وانقطاع میں بیع باطل ہوگی جس کی تفصیل سابق میں گزری، اور فلوس کے سستا یا مہنگا ہونے کی صورت میں وہی فلوس واجب الاداء ہوں گے ۔امام محمدؒ کا قول کساد انقطاع سے متعلق سابق میں گزرا کہ یوم الانقطاع کی قیمت واجب ہوگی۔البتہ رخصت اور غلا کی صورت میں ان کا کوئی قول یہاں مذکور نہیں۔

بعض حضرات نے امام صاحب کے قول کو مفتی بہ قرار دیتے ہوئے بعض جزئیات ذکر فرمائی ہیں، چنانچہ بزازیہ کتاب الدعوی میں ہے کہ کسی شخص نے دوسرے شخص سے ایک دانق کے فلوس بطور قرض لیے جب کہ ایک دانق کے ۱۰ فلوس ملتے تھے بعد میں فلوس کی حیثیت زیادہ ہوگئی اور ایک دانق کے ۶ فلوس ملنے لگے۔ یا فلوس کی حیثیت کم ہوگئی اور ایک دانق کے ۲۰ فلوس ملنے لگے تو اس پر بہر صورت جتنے فلوس قرض لیے تھے، وہ لوٹانے لازم ہوں گے، یعنی دس ہی، کم یا زیادہ نہیں۔

بزازیہ کے مذکورہ جزئیہ پر علامہ شامیؒ تبصرہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ جزئیہ امام صاحب کے مذہب اور امام ابو یوسفؒ کے مرجوع عنہ قول کے مطابق ہے اور مفتی بہ نہیں ہے، اس لئے کہ ماقبل میں گزر چکا کہ مفتی بہ قول امام ابو یوسفؒ کا قول ثانی ہے اور وہ یوم القرض کی دانق کی ثمنیت ادا کرنا ہے، اور قرض کے دن فلوس کی ثمنیت دانق کے اعتبار سے ایک دانق تھی، تو ادائیگی کے وقت ایک دانق یا اس کے بقدر فلوس ۶ یا ۲۰ ادا کرے گا۔

ایسا ہی مسئلہ علامہ تمرتاشیؒ نے فصل القرض کے تحت ذکر فرمایا ہے کہ کسی شخص نے دوسرے سے رائج فلوس یا عدالی درہم بطور قرض لیے، بعد میں اس کا رواج ختم ہوگیا تو اس پر وہی غیر مروج (کھوٹے ہو چکے) فلوس لازم ہوں گے۔علامہ تمرتاشی کا یہ حکم بھی امام صاحب کے قول کے مطابق ہے۔

اسی طرح مصنفؒ نے کتاب الصرف میں ایک جزئیہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے غالب الغش رائج درہم کے ذریعہ یا فلوس نافقہ کے ذریعہ کوئی چیز خریدی، بعد

میں ادائیگی سے پہلے اس کا رواج تمام شہروں سے ختم ہوگیا، تو بیع باطل ہوگی، اسی طرح انقطاع ہو (بازار اور شہروں میں دست یاب نہ ہو) تو بیع باطل ہوگی، یہی حکم دراہم کا ہے جبکہ کساد اور انقطاع واقع ہو تو بیع باطل ہوگی، البتہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ بیع صحیح ہوگی اور ثمنِ کاسدہ کی قیمت کی ادائیگی لازم ہوگی، اور لوگوں کی آسانی اور سہولت کے پیش نظر اسی کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

غایۃ البیان میں تفصیلاً اس مسئلہ کو ذکر فرمایا ہے، چنانچہ ابوالحسنؒ فرماتے ہیں کہ امام صاحب سے فلوس کے قرض کی صورت میں روایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ان کے نزدیک فلوس کاسدہ ہی لازم ہوں گے، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ اصناف کے دراہم یعنی بخاریہ، طبریہ اور یزیدیہ میں یوم القرض کی قیمت کے بقدر سونے کی ادائیگی لازم ہوگی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کے انقطاع کے آخری دن کی قیمت کی ادائیگی کرنا ضروری ہوگا۔

علامہ قدوریؒ فرماتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک فلوس کے قرض کی صورت میں جس چیز کی ادائیگی لازم قرار دی گئی ہے، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ دراہم بخاریہ اپنی مخصوص صفت کی صورت میں فلوس ہیں، اسی طرح طبریہ و یزیدیہ جس میں غش غالب ہو، وہ بھی فلوس ہیں، اور ان پر فلوس کے احکام جاری ہوں گے، اسی وجہ سے امام ابو یوسفؒ نے انہیں فلوس پر قیاس کیا ہے، اور اسی لیے امام صاحب کے قول کے مطابق اگر قرض کے بعد ان دراہم کا (جو فلوس کے حکم میں ہیں) رواج ختم ہوجائے تو بھی وہی دراہم لازم ہوں گے۔ اور قرضِ فلوس میں کساد اور انقطاع کا جو حکم ہے بیع کے بعد کساد اور انقطاع ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ذخیریہ کے حوالہ سے گزرا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ماقبل کے کلام اور کتب فقہ کی صراحت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مذکورہ اختلاف فلوس اور غالب الغش دراہم میں ہے، اسی وجہ سے کتب

فقہ میں لفظ :'فلوس' اور لفظ :'عدالی' مذکور ہے اور بعض کتب میں درہم کے لفظ کے ساتھ غالبۃ الغش کی قید مذکور ہے۔

(عدالی: بنایہ کے حوالہ سے بحر میں مذکور ہے کہ عدالی عین اور دال کے فتحہ اور لام کے کسرہ کے ساتھ ہے یعنی وہ دراہم جس میں غش غالب ہو۔)

اسی طرح امام صاحبؒ کے مذہب: بطلانِ بیع بہ سبب کساد کی علت یہ بیان کی جاتی ہے کہ ثمنیت ختم ہو جاتی ہے، اس سے بھی یہی مفہوم ہے، اس لئے کہ درہم میں غش غالب ہونے کی وجہ سے اصطلاحاً ثمن قرار دیا گیا تھا، بعد میں جب لوگوں نے اس کے ذریعہ معاملہ کرنا ترک کر دیا تو ثمنیت ختم ہوگئی تو بیع بلا ثمن ہوگئی لہٰذا بیع باطل ہوگی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ غالب الغش دراہم اور فلوس کے احکام تو متعدد فقہاء نے بیان کئے ہیں، البتہ خالص دراہم میں ایسی شکل پیش آجائے یعنی بیع کے بعد یا قرض کے بعد اس کے بھاؤ میں (غلاء ورخص) کمی زیادتی ہو جائے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

اس کے متعلق یہاں درمختار میں علامہ حصکفیؒ نے جو کچھ ذکر کیا ہے، اس کے علاوہ کسی اور کتاب میں کوئی صراحت نظر نہیں گذری۔

اس مسئلہ میں علامہ حصکفیؒ کا ذکر کردہ حکم ہی مناسب ہے کہ خالص دراہم سے بیع ہونے کے بعد ثمن کی ادائیگی سے قبل ثمنیت کے کم یا زیادہ ہونے یا ان دراہم کے رواج بند ہونے کی صورت میں بیع باطل نہ ہوگی۔

اس مقام پر علامہ حصکفیؒ نے متن میں کل چار (۴) باتیں بطورِ حکم ذکر فرمائی ہیں:

(۱) جس کا ابھی ذکر ہوا یعنی یہ بیع باطل نہ ہوگی۔

(۲) جن دراہم کا رواج ختم ہو گیا یا بہ حکم حاکم وہ منقطع اور متروک ہو گئے، ان کی قیمت کے حساب سے سونا (دینار) واجب ہوں گے۔

(۳) منعِ سلطان کی وجہ سے حاکم وقاضی اب اس کی ادائیگی لازم ہونے کا حکم

نہیں دے سکتے۔

(۴) بیع میں بیان کردہ دراہم کے رواج ختم ہونے یا منقطع ہونے کے بعد سلطان کی طرف سے رائج کردہ نئے دراہم قیمت کے حساب سے ادا کرنا درست نہیں۔

علامہ شامیؒ نے یہاں ان چار میں سے اول وآخر کو درست قرار دیتے ہوئے اس کی تائید و وضاحت فرمائی ہے، جب کہ دوم،سوم؛ کی تردید ذکر فرمائی ہے،اس کی تفصیل حسبِ شامی درج ذیل ہے۔

(۱) علامہ حصکفیؒ کا ذکر کردہ پہلا حکم بیع باطل نہ ہوگی، کی تائید کرتے ہوئے علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ دراہم خالصہ ثمنِ خلقی ہیں، لہٰذا لوگوں کے ذریعہ معاملہ ترک کر دینے سے اس کی ثمنیت باطل نہ ہوگی اور بطلانِ بیع کی سابق میں مذکور علت (بیع کا بلا ثمن باقی رہنا) یہاں منطبق نہ ہوگی،تو بیع بھی باطل نہ ہوگی ،اور بطورِ ثمن اسی نوع کے دراہم دیے جائیں گے، چاہے اس کا رواج بند ہو گیا ہو یا امرِ سلطانی سے اس کو بند (منقطع) کر دیا گیا ہو؛ کیوں کہ اس کی ثمنیت باقی ہے اور تقوم باطل نہیں ہوا ہے ، لہٰذا اس کا مثل واجب ہوگا ،اس کے متعلق تفصیلی بحث علامہ شامیؒ نے اپنے رسالہ **تبیه الوقود فی أحکام النقود** میں فرمائی ہے۔

(۲) علامہ حصکفیؒ نے دوسرا حکم یہ ذکر کیا ہے کہ جس پر عقد ہوا ہو اس کی قیمت کے بقدر سونے واجب ہوگا ،علامہ شامیؒ اس پر تحریر فرماتے ہیں کہ: یہ درست نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ جب اس کی مثلیت باطل نہیں ہوئی تو قیمت کی طرف عدول کرنا کیسے مناسب ہوگا، یعنی ان دراہم میں ثمنیت اصلی وخلقی ہے،اس کا تقوم باقی ہے (اور دراہم عقد میں متعین بھی نہیں ہوتے) تو ایسے دراہم رواج ختم ہونے اور امرِ سلطانی سے اس کو منقطع کرنے کے باوجود لوگوں کے پاس موجود ہوں گے ،بس بطورِ ثمن اس جیسے دراہم ہی دینے ممکن ہیں،تو پھر قیمت کی طرف عدول کرنا درست نہ ہوگا۔

(۳) علامہ حصکفیؒ نے تیسرا حکم یہ بیان کیا تھا کہ منعِ سلطانی کی وجہ سے حاکم کے لئے اس جیسے درہم کی ادائیگی کا حکم دینا درست نہیں، علامہ شامیؒ اس پر اشکال کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ یہ حکم محلِ نظر ہے، اس وجہ سے کہ سلطان کی جانب سے مستقبل میں ایسے معاملہ کی ممانعت سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ حاکم ماضی میں واقع معاملات کی وجہ سے واجب شدہ ثمن سے منع کردے، پس یہ ممکن ہے کہ ماضی کے معاملات کی صفائی ان ہی دراہم سے کی جائے، جس پر عقد وارد ہوا تھا۔

(۴) علامہ حصکفیؒ نے آخری حکم جو تحریر فرمایا ہے کہ بند ہوئے دراہم کی قیمت کے بقدر جدید درہم دینا درست نہیں، اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ درہم کا رواج ختم ہونا عادۃً عیب سمجھا جاتا ہے، گرچہ وہ خالص درہم ہو؛ کیوں کہ رواج ختم ہونے سے خالص درہم اب فضۂ خالص (محض چاندی) کے حکم میں ہو گئے اور خالص چاندی کے مقابلہ میں اس چاندی کے بنے ہوئے رائج دراہم کا تقوم اور حیثیت زیادہ ہوتی ہے۔ مثلا دراہمِ کاسدہ دس، دراہمِ جدیدہ کے نو (۹) دراہم کے برابر ہوتے ہوں اور مشتری پر دراہم کاسدہ کے بقدر دراہمِ جدیدہ لازم کردیا جائے تو عملاً اس کی دو صورتیں ممکن ہیں:

(۱) قیمت کے اعتبار سے مساوات اور مماثلت کی جائے اور چوں کہ دس کاسدہ کی قیمت نو درہم جدیدہ ہوتی ہے، پس اس اعتبار سے اگر نو دراہم لازم کئے جائیں تو ربا لازم آئے گا، لہٰذا درست نہیں، کیوں کہ دراہم سے دراہم کا مقابلہ ہو تو جودت اور رداءت کا اعتبار نہیں ہوتا اور مساوات فی العدد میں ضروری ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ممکن ہے کہ پہلی صورت میں مذکور ربا سے بچنے کے لیے مشتری پر دس درہم لازم کئے جائیں، اس صورت میں مشتری کو ضرر لاحق ہوگا، بایں طور پر کہ ہم اس کے ذمہ لازم قدیم دراہم کے بجائے جدید دس دراہم لازم کر رہے ہیں، لہٰذا نہ تو دراہم کاسدہ کی قیمت کے بقدر دراہمِ جدیدہ لازم کرنا درست ہوگا اور نہ دراہمِ کاسدہ

کے عدد کے بقدر جدیدہ لازم کر سکتے ہیں، لہٰذا دراہم کاسدہ کی بقدر سونا لازم کرنا متعین ہوگا۔

تیسری صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ان ہی دراہم کاسدہ کی ادائیگی لازم کی جائے، مگر اس صورت میں بقولِ علامہ حصکفیؒ خرابی یہ ہے کہ منعِ سلطان کی وجہ سے اس کا فیصلہ کرنا ممکن نہیں۔

یہاں تک علامہ حصکفیؒ کی بات کی وضاحت اور ترجمانی تھی۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کی اس بات میں جو خرابی ہے وہ ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ قدیم دراہم کا لازم کرنا درست ہے۔اور کاسدہ یا منقطع ہوئے دراہم کی ثمنیت اور تقوم ختم نہیں ہوا تو بطورِ ثمن اس کی ادائیگی درست ہے۔

احقر (مقالہ نگار) عرض کرتا ہے کہ بائع ومشتری ادائیگیٔ ثمن کے وقت درہم ودینار کے معاوضہ کا معاملہ کرے، یعنی درہم کی شکل میں لازم ثمن و دین کے بدلے دینار خرید لے تو یہ درست ہوگا اور یہ سب سے بہترین شکل ہو سکتی ہے، کیوں کہ اس صورت میں جنس کے بدل جانے سے منع تفاضل اور تساوی کی شرط ختم ہو جائے گی۔

مطلب مهم في أحكام النقود إذا كسدت أو انقطعت أو غلت أو رخصت

قلت: ومما يكثر وقوعه ما لو اشترى بقطع رائجة فكسدت بضرب جديدة يجب قيمتها يوم البيع من الذهب لا غير إذ لا يمكن الحكام الحكم بمثلها لمنع السلطان منها، ولا يدفع قيمتها من الفضة الجديدة لأنها ما لم يغلب غشها فجيدها ورديئها سواء إجماعا، أما ما غلب غشه ففيه الخلاف، كما سيجيء في فصل القرض، فتنبه ،وبه أجاب سعدي أفندى وهذا إذا بيع بثمن دين فلو بعين فسد فتح و (بخلاف جنسه ولم يجمعهما قدر) لما فيه من ربا النساء كما سيجيء في بابه. (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله: قلت ومما يكثر وقوعه إلخ) أعلم أنه إذا اشترى بالدراهم التي غلب غشها أو بالفلوس ولم يسلمها للبائع ثم كسدت بطل البيع والانقطاع عن أيدي

الناس كالكساد ويجب على المشتري رد المبيع لو قائما ومثله أو قيمته لو هالكا، و إن لم يكن مقبوضا فلا حكم لهذا البيع أصلا وهذا عنده وعندهما لا يبطل البيع؛ لأن المتعذر التسليم بعد الكساد، وذلك لا يوجب الفساد لاحتمال الزوال بالرواج لكن عند أبي يوسف تجب قيمته يوم البيع، وعند محمد يوم الكساد وهو آخر ما تعامل الناس بها وفي الذخيرة الفتوى على قول أبي يوسف، وفي المحيط والتتمة والحقائق وبقول محمد يفتى رفقا بالناس اهـ.

والكساد: أن تترك المعاملة بها في جميع البلاد، فلو في بعضها لا يبطل لكنه تتعيب إذا لم ترج في بلدهم، فيتخير البائع إن شاء أخذه وإن شاء أخذ قيمته.

وحد الانقطاع أن لا يوجد في السوق وإن وجد في يد الصيارفة والبيوت هكذا في الهداية.

والانقطاع كالكساد كما في كثير من الكتب لكن قال: في المضمرات فإن انقطع ذلك فعليه من الذهب والفضة قيمته في آخر يوم انقطع هو المختار اهـ.

هذا إذا كسدت أو انقطعت،

أما إذا غلت قيمتها أو انتقضت فالبيع على حاله ولا يتخير المشتري، ويطالب بالنقد بذلك العيار الذي كان وقت البيع كذا في فتح القدير. وفي البزازية عن المنتقى غلت الفلوس أو رخصت فعند الإمام الأول والثاني، أولا ليس عليه غيرها، وقال: الثاني ثانيا عليه قيمتها من الدراهم يوم البيع والقبض وعليه الفتوى، وهكذا في الذخيرة والخلاصة عن المنتقى، ونقله في البحر وأقره، فحيث صرح بأن الفتوى عليه في كثير من المعتبرات، فيجب أن يعول عليه إفتاء و قضاء، ولم أر من جعل الفتوى على قول الإمام، هذا خلاصة ما ذكره المصنف - رحمه الله تعالى - في رسالته: بذل المجهود في مسألة تغير النقود وفي الذخيرة عن المنتقى إذا غلت الفلوس قبل القبض أو رخصت. قال: أبو يوسف، قولي وقول أبي حنيفة في ذلك سواء وليس له غيرها، ثم رجع أبو يوسف وقال: عليه قيمتها من الدراهم، يوم وقع البيع ويوم وقع القبض. اهـ. وقوله: يوم وقع البيع أي في صورة البيع، وقوله: ويوم وقع القبض أي في صورة القرض كما نبه عليه في النهر في باب الصرف.

وحاصل ما مر: أنه على قول أبي يوسف المفتى به لا فرق بين الكساد و الانقطاع والرخص والغلاء في أنه تجب قيمتها يوم وقع البيع أو القرض لا مثلها، و

في دعوى البزازية، من النوع الخامس عشر، عن فوائد الإمام أبي حفص الكبير استقرض منه دانق فلوس حال كونها عشرة بدانق، فصارت ستة بدانق أو رخص وصار عشرون بدانق يأخذ منه عدد ما أعطى ولا يزيد ولا ينقص. اهـ. قلت: هذا مبني على قول الإمام، وهو قول أبي يوسف أولا، وقد علمت أن المفتى به قوله: ثانيا بوجوب قيمتها يوم القرض، وهو دانق أي سدس درهم سواء صار الآن ستة فلوس بدانق أو عشرين بدانق تأمل ومثله ما سيذكره المصنف في فصل القرض من قوله استقرض من الفلوس الرائجة والعدالي فكسدت فعليه مثلها كاسدة لا قيمتها. اهـ. فهو على قول الإمام. وسيأتي في باب الصرف متنا وشرحا: اشترى شيئا به أي بغالب الغش، وهو نافق أو بفلوس نافقة فكسد ذلك قبل التسليم للبائع بطل البيع كما لو انقطعت عن أيدي الناس، فإنه كالكساد وكذا حكم الدراهم، لو كسدت أو انقطعت بطل وصححاه بقيمة المبيع وبه يفتى رفقا بالناس بحر وحقائق. اهـ. وقوله: بقيمة المبيع صوابه بقيمة الثمن الكاسد. وفي غاية البيان قال أبو الحسن: لم تختلف الرواية عن أبي حنيفة في قرض الفلوس إذا كسدت أن عليه مثلها، قال بشر: قال أبو يوسف: عليه قيمتها من الذهب يوم وقع القرض في الدراهم التي ذكرت لك أصنافها، يعني البخارية والطبرية واليزيدية ، وقال محمد: قيمتها في آخر نفاقها، قال القدوري: وإذا ثبت من قول أبي حنيفة في قرض الفلوس ما ذكرنا فالدراهم البخارية فلوس على صفة مخصوصة و الطبرية واليزيدية، هي التي غلب الغش عليها فتجرى مجرى الفلوس فلذلك قاسها أبو يوسف على الفلوس. اهـ. ما في غاية البيان. وما ذكره في القرض جاز في البيع أيضا، كما قدمناه عن الذخيرة من قوله يوم وقع البيع إلخ.

ثم اعلم أن الذي فهم من كلامهم أن الخلاف المذكور، إنما هو في الفلوس و الدراهم الغالبة الغش، ويدل عليه أنه في بعض العبارات اقتصر على ذكر الفلوس. وفي بعضها ذكر العدالي معها وهي كما في البحر عن البناية بفتح العين المهملة والدال وكسر اللام دراهم فيها غش. وفي بعضها تقييد الدراهم بغالبة الغش، وكذا تعليلهم قول الإمام ببطلان البيع، بأن الثمنية بطلت بالكساد؛ لأن الدراهم التي غلب غشها إنما جعلت ثمنا بالاصطلاح، فإذا ترك الناس المعاملة بها بطل الاصطلاح فلم تبق ثمنا فبقي البيع بلا ثمن فبطل، ولم أر من صرح بحكم الدراهم الخالصة أو المغلوبة الغش سوى ما أفاده الشارح هنا.

وينبغي أنه لا خلاف في أنه لا يبطل البيع بكسادها، ويجب على المشتري مثلها في الكساد، والانقطاع والرخص والغلاء، أما عدم بطلان البيع، فلأنها ثمن خلقة فترك المعاملة بها لا يبطل ثمنيتها فلا يتأتى تعليل البطلان المذكور، وهو بقاء البيع بلا ثمن. وأما وجوب مثلها وهو ما وقع عليه العقد كمائة ذهب مشخص، أو مائة ريال فرنجي فلبقاء ثمنيتها أيضا وعدم بطلان تقومها، وتمام بيان ذلك في رسالتنا تنبيه الرقود في أحكام النقود. وأما ما ذكره الشارح من أنه تجب قيمتها من الذهب فغير ظاهر؛ لأن مثليتها، لم تبطل فكيف يعدل إلى القيمة، وقوله: إذا لم يمكن إلخ فيه نظر؛ لأن منع السلطان التعامل بها في المستقبل لا يستلزم منع الحاكم من الحكم على شخص بما وجب عليه منها في الماضي. وأما قوله: ولا يدفع قيمتها من الجديدة، فظاهر وبيانه أن كسادها عيب فيها عادة؛ لأن الفضة الخالصة إذا كانت مضروبة رائجة تقوم بأكثر من غيرها، فإذا كانت العشرة من الكاسدة تساوي تسعة من الرائجة مثلا فإن ألزمنا المشتري بقيمتها وهو تسعة من الجديدة يلزم الربا، وإن ألزمناه بعشرة نظرا إلى أن الجودة والرداءة في باب الربا غير معتبرة يلزم ضرر المشتري، حيث ألزمناه بأحسن مما التزم فلم يمكن إلزامه بقيمتها من الجديدة، ولا بمثلها منها فتعين إلزامه بقيمتها من الذهب لعدم إمكان إلزامه بمثلها من الكاسدة أيضا لما علمت من منع الحكام منه، لكن علمت ما فيه هذا ما ظهر لي في هذا المقام والله - سبحانه وتعالى - أعلم. (شامی :۷/۵۵-۵۷)

مطلب يعتبر الثمن في مكان العقد وزمنه

زمانِ عقد ومکانِ عقد کے مطابق مشتری پر ثمن لازم ہوگا

علامہ حصکفیؒ نے مجمع الفتاویٰ کے حوالہ سے ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ عقدِ بیع میں اگر ثمن کی مقدار بیان کی جائے اور وصف کی وضاحت کئے بغیر مطلق رکھا جائے تو مقامِ عقد کا اعتبار کرتے ہوئے وہاں رائج ثمن متعین ہوگا، اس لئے کہ اس علاقہ میں یہی متعارف اور رائج ہے۔

علامہ شامیؒ نے مجمع الفتاویٰ سے مذکورہ مسئلہ کی عبارت نقل کرنے کے بعد تفریع ذکر فرمائی ہے اور مزید ایک قید کا اضافہ فرمایا ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں کہ مکانِ عقد کے ساتھ زمان کا بھی اعتبار کیا جائے گا، یعنی جس جگہ اور جس وقت عقد منعقد ہوا، اس جگہ اور وقت میں مروج ثمن لازم ہوگا۔

علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ مجمع الفتاویٰ میں خزانۃ الفقہ کے حوالہ سے مسئلہ اس طرح مذکور ہے: کسی شخص نے مقامِ اصفہان میں متعینہ دینار میں کوئی چیز خریدی، پھر اب تک ثمن کی ادائیگی نہیں کی تھی کہ مقام بخارا میں مشتری مل گیا، تو مشتری کے ذمہ مقامِ اصفہان کے معیار کے اعتبار سے ثمن واجب ہوں گے۔ اس وجہ سے کہ ثمن میں مقامِ عقد کا اعتبار ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں مقام کی تبدیلی اور دینار کی قیمت (معیار) میں فرق کا جو مسئلہ یہاں مذکور ہے، اس کا ثمرہ اسی صورت میں آسکتا ہے جب کہ دونوں شہروں میں دینار کی مالیت مختلف ہو اور اس دوسرے شہر میں ثمن مبیع کے فقدان یا کساد کی وجہ سے عاقدین نے دوسری جنس میں اس دینار کی قیمت وصول کرنے پر اتفاق کیا ہو، لہٰذا اس صورت میں بائع کے لیے جائز نہیں ہے کہ جب عقد اصفہان میں ہوا ہے تو بخاریٰ میں دینار کی جو قیمت (اصفہان سے زیادہ) ہے اس کا مطالبہ کرے۔

آگے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح مقامِ عقد کا اعتبار کیا جاتا ہے، اسی طرح زمانِ عقد کا بھی اعتبار کیا جائے، لہٰذا وقتِ عقد کی قیمت معتبر ہوگی نہ کہ ادائیگی کے وقت کی قیمت؛ اس وجہ سے کہ ادائیگی کے وقت کیا قیمت ہوگی وہ بوقتِ عقد مجہول تھی، پس اگر اس شرط پر بیع ہوئی ہوتی تو بیع فاسد ہوتی۔ چنانچہ بحر میں شرح المجمع کے حوالہ سے مسئلہ مذکور ہے کہ: اگر کسی شخص نے مدتِ متعینہ پر ادائیگی کی شرط سے ادھار عقد کیا اور یہ شرط رکھی کہ ادائیگی کے وقت کے وقت جو نقد (جس نوع کے دراہم و دینار) رائج ہوں گے، وہ ادا کرنا لازم ہوگا، تو بیع فاسد ہوگی۔ کیوں کہ آج عقد کے وقت اس کا علم نہیں کہ بعد میں حلولِ اجل کے وقت کون سے درہم رائج ہوں گے اور اس کی مالیت کیا ہوگی؟

علامہ حصکفیؒ نے ایک اور مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ کسی جگہ مختلف مالیت کے نقود کا یکساں رواج ہو تو اس صورت میں ثمن کو مطلق رکھے اور متعین نہ کرے تو عقد فاسد ہوگا، اس وجہ سے کہ یہ ایسی جہالت ہے جو مفضی الی النزاع ہے، لہٰذا عقد فاسد ہوگا، ہاں اگر مجلس میں تعیین کر دے تو عقد درست ہو جائے گا۔

مذکورہ مسئلہ پر علامہ شامیؒ نے بحر کے حوالہ سے چار صورتیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) مختلف نقود مالیت میں مختلف اور رواج میں برابر ہو؛ اس صورت میں ایسی جہالت ہے جو مفضی الی النزاع ہے، لہٰذا عقد فاسد ہوگا۔

(۲) مختلف نقود مالیت اور رواج میں مختلف ہو؛ اس صورت میں عقد صحیح ہوگا اور رائج نقد ادا کرے گا۔

(۳) مختلف نقود مالیت اور رواج دونوں میں یکساں ہوں؛ اس صورت میں عقد صحیح ہے، اور مشتری کو اختیار ہوگا کہ جس نقد سے چاہے ثمن ادا کرے۔

(۴) مختلف نقود مالیت کے اعتبار سے یکساں اور رواج میں مختلف ہوں؛ اس صورت میں عقد صحیح ہوگا اور رائج نقد ادا کرنا لازم ہوگا۔

مطلب يعتبر الثمن في مكان العقد وزمنه

(ينصرف مطلقه إلى غالب نقد البلد) بلد العقد مجمع الفتاوى لأنه المتعارف (وإن اختلفت النقود مالية) كذهب شريفي وبندقي (فسد العقد مع الاستواء في رواجها إلا إذا بين) في المجلس لزوال الجهالة. (تنوير الأبصار الدر المختار)

(قوله: مجمع الفتاوى) فإنه قال معزيا إلى بيوع الخزانة: باع عينا من رجل بأصفهان بكذا من الدنانير فلم ينقد الثمن حتى وجد المشتري ببخارى يجب عليه الثمن بعيار أصفهان، فيعتبر مكان العقد. اهـ. منح. قلت: وتظهر ثمرة ذلك إذا كانت مالية الدينار مختلفة في البلدين، وتوافق العاقدان على أخذ قيمة الدينار لفقده أو كساده في البلدة الأخرى، فليس للبائع أن يلزمه بأخذ قيمته التي في بخارى إذا كانت أكثر من قيمته التي في أصفهان وكما يعتبر مكان العقد يعتبر زمنه أيضا كما يفهم مما قدمناه في مسألة الكساد والرخص فلا يعتبر زمن الإيفاء: لأن القيمة فيه مجهولة وقت العقد وفي البحر عن شرح المجمع لو باعه إلى أجل معين وشرط أن يعطيه المشتري أي نقد يروج يومئذ كان البيع فاسدا.

(قوله: كذهب شريفي وبندقي) فإنهما اتفقا في الرواج لكن مالية أحدهما أكثر فإذا باع بمائة ذهب مثلا، ولم يبين صفته فسد للتنازع؛ لأن البائع يطلب الأكثر مالية، والمشتري يدفع الأقل. (قوله: مع الاستواء في رواجها) أما إذا اختلفت رواجا مع اختلاف ماليتها أو بدونه فيصح، وينصرف إلى الأروج وكذا يصح لو استوت مالية ورواجا، لكن يخير المشتري بين أن يؤدي أيهما شاء. والحاصل: أن المسألة رباعية وأن الفساد في صورة واحدة: وهي الاختلاف في المالية فقط، و الصحة في الثلاث الباقية كما بسطه في البحر (شامی: ۷/۵۹)

مطلب مهم في حكم الشراء بالقروش في زماننا

مروجہ قروش کے ذریعہ خرید وفروخت کے احکام

قروش کی حقیقت

۱۷ویں اور ۱۸ویں صدی میں مصر میں قرش جمع قروش کے نام سے ایک معیاری کرنسی رائج کی گئی، جس کی قیمت اور تقوم ۴۰ پارہ کے مساوی قرار دی گئی (جیسے ہمارے

یہاں 1 روپیہ ۱۰۰ پیسوں کے برابر سمجھا جاتا ہے)۔یہاں علامہ شامیؒ نے ’قرش‘ کے ان اجزاء کے بارے میں کہا ہے کہ مصر میں اس کو نصف کہتے تھے، اسی کو ’پارہ‘ بھی کہتے تھے۔پھر اس کو معیاری اکائی مانتے ہوئے دوسرے رائج نقود (عملہ/کرنسی) کی قیمت ان ہی قروش کے معیار سے متعین کی جاتی تھی۔کوئی کرنسی مثلا ایک (۱) ریال دس قروش کے مساوی اور کوئی کرنسی مثلا 1 سونے کا سکہ دس قروش سے کم یعنی ۹ کا اور کوئی کرنسی مثلا انگریزی پاؤنڈ اس سے زیادہ (۱۱) گیارہ قروش کے مساوی وغیرہ۔

اب اگر کسی شخص نے سو قرش کے ذریعہ کوئی چیز خریدی تو بقول علامہ شامیؒ مصر میں اس وقت رواج اور عادت یعنی لوگوں کے درمیان اس کا مطلب یہ سمجھا جاتا تھا کہ مشتری چاہے تو سو قرش ادا کرے یا چاہے تو سو قرش کے بقدر رائج نقود میں سے جو چاہے مثلاً ریال، سونے کا سکہ وغیرہ کوئی بھی کرنسی دے جو مصر میں مروج ہو؛ اور قروش کے ذریعہ بیع کئے جانے کی صورت میں کسی شخص کے گمان میں یہ بات نہیں ہوتی ہے کہ وہ قروش ہی ادا کرے گا بلکہ متعینہ قروش کی مالیت کے بقدر رائج کرنسی میں سے کوئی بھی کرنسی ادا کرسکتا ہے، اور یہی بات اس کے گمان اور ذہن میں ہوتی ہے۔

یہاں ایک اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ عقد کے وقت قروش متعین کئے گئے اور ادائیگی کے وقت مشتری مروجہ نقود (دوسری کرنسی) ادا کرے گا، تو اس صورت میں جہالت کے سبب عقد فاسد ہونا چاہیے، کیونکہ یہ چیز بہ طورِ ثمن عقد میں متعین نہیں کی گئی تھی

تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قروش کی مالیت متعین ہے اور اسی مالیت کے بقدر وہ رائج نقود ادا کرتا ہے، تو یہ جہالت مفضی الی النزاع باقی نہیں رہتی، لہٰذا عقد فاسد نہ ہوگا اور یہ صورت سابق میں مذکور چار صورتوں میں سے فاسد صورت کے قبیل سے نہیں ہے، کیوں کہ قرش کے ذریعہ تقدیرِ ثمن کی وجہ سے ثمن کی مالیت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور جس عملہ سے چاہے ثمن ادا کرسکتا ہے، اختلاف تو تب ہوتا جب قروش کے

ذریعہ ثمن کی مقدار نہ بیان کی جاتی، جیسے کوئی شخص سونے کے سوسکوں کے عوض کچھ خریدے، اور سونے کے متعدد سکے الگ مالیت کے بیک وقت رواج میں بھی ہوں، تو یہ جہالتِ ثمن کی صورت ہوئی جو مفسدِ عقد ہے، مگر مذکورہ صورت تو قروش کی تعیین کی وجہ سے ایسی ہے جیسے کہ یکساں رواج اور مالیت والے نقود میں سے کسی نقد کے ذریعہ مقدار بیان کی ہو تو جس نقد سے چاہے ثمن کی ادائیگی کر سکتا ہے۔ اور بحر میں اس صورت کے متعلق مذکور ہے کہ بائع اگر کسی خاص نوع کے نقد کا مطالبہ کرے تو بھی مشتری کو اختیار ہے کہ دوسرے نقد سے ثمن ادا کرے؛ کیوں کہ جب تمام نقود مساوی ہے، کوئی تفاوت نہیں تو پھر بائع کا کسی خاص نقد سے منع کرنا اور دوسری نقد مانگنا تعنت ہے۔

اب ایک اور مسئلہ کی وضاحت باقی ہے، بیع کے بعد ثمن کی مالیت میں کمی بیشی ہو جائے یا رواج و کساد کا فرق ہو جائے تو کیا حکم ہوگا؟ اس کی جس صورت کا حکم سابق میں اختلاف کے ساتھ گذرا، اس سے وہ صورت مراد ہے، جب قروش سے ثمن کی تقدیر نہ کی گئی ہو، بلکہ دیگر مروج نقود میں کسی ایک کو بطور ثمن بیان کیا گیا ہو، مثلاً ریال، دینار وغیرہ، اور عاقدین کا مقصود تعیین سے اسی ثمن پر عقد کرنا ہے، اور پھر اس متعین کردہ نقد کی مالیت یا رواج و کساد میں فرق آ گیا، تو اس کی تفصیل سابق میں بیان کر دی گئی کہ:

(۱) اگر فلوس یا غالب الغش چاندی، دراہم کے ذریعہ عقد واقع ہوا ہو، اور بعد میں کساد، انقطاع، رخص، غلاء ہو جائے تو بہر صورت امام ابو یوسفؒ کے مفتی بہ قول کے مطابق یوم البیع کی قیمت لازم ہوگی، اسی طرح قرض کی صورت میں یوم القرض کی قیمت لازم ہوگی۔

(۲) اور اگر عقد خالص چاندی یا مغلوب الغش کے ذریعہ واقع ہو بعد میں رخص، اور غلاء بہر دو صورت علامہ حصکفیؒ کے قول کے مطابق یوم البیع کی قیمت کے بقدر سونا لازم ہوگا اور علامہ شامی کے قول کے مطابق مثل لازم ہوگا۔

البتہ اگر قروش کے ذریعہ عقد کیا جائے اور ادائیگی اس کی قیمت کے بقدر رائج نقود سے کی جاتی ہو جیسا کہ ہمارے اس مسئلہ میں قروش سے عقد کرنے کے باوجود اس کے معیار سے دیگر نقود ادا کرنا متعارف تھا، پھر اس کے بعد تمام نقود کی مالیت میں کمی واقع ہو اور ان کرنسیوں کا رخص اور کمی بھی مختلف مقدار میں ہو، مثلاً ۲۰ قروش ثمن طے پایا اور اس وقت ایک ریال دس قروش کے مساوی تھا، تو ریال کے اعتبار سے ادائیگی کریں گے تو ۲ ریال ادا کریں گے، اسی طرح سونے کے سکے کے ساتھ اس کا تناسب ۲۰ کا تھا تو سونے کے سکے سے ثمن ادا کرلے تو ایک سکہ ادا کرے گا، اور عقد کے مطابق ادائیگی کی نوع مطلق تھی، جس کرنسی میں چاہے ادا کرے گا، یہ متعارف تھا۔

پھر ادائیگی سے پہلے ان کرنسیوں (ریال، سونے کے سکے) میں کمی واقع ہوئی اور یہ کمی بھی ان دونوں میں الگ الگ مقدار میں ہے، مثلاً ایک ریال کے ۸ قروش کا بھاؤ ہوگیا اور ایک سونے کے سکے کا ۱۷ قروش بھاؤ ہوگیا، اور چوں کہ قروش کو ثمن میں ذکر کرنے سے مقصد قروش ہی سے ادائیگی متعین نہ تھی، بلکہ ریال و ذہب سے ادائیگی کی بھی اجازت تھی، تو کس کرنسی سے ثمن ادا کیا جائے؟ اس کی ممکنہ دو صورتیں بیان کرنے کے بعد علامہ شامیؒ نے حکم بیان فرمایا ہے۔

(۱) یوم البیع کی قیمت لازم ہو یعنی مشتری سے کہا جائے کہ بیع کے دن ۲۰ قروش کے مساوی جس قدر ریال یا ذہب تھا وہ ادا کیا جائے، اور بیع کے دن چوں کہ ۲۰ قروش کے ۲ ریال یا ایک سونے کا سکہ ۲۰ قروش کے مساوی تھے تو اب کوئی ایک متعین کردیا جائے کہ ۲ ریال ادا کرے، مگر یہ ممکن نہیں، کیوں کہ عقد کی مفروضہ صورت یہ ہے کہ ادائیگی کی کرنسی متعین نہیں، تو اب ایک کی تعیین درست نہیں۔ نیز دوسری خرابی یہ ہوگی کہ باعتبارِ رخص ریال اور ذہب میں فرق ہے، ۲ ریال اب ۱۶ قروش کے مساوی ہیں اور ایک سکہ ۱۷ قروش کے مساوی ہے، اس اعتبار سے بھی تعیین دشوار ہے۔ اور یہ امر بائع و

مشتری کے درمیان نزاع کا سبب بنے گا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ مشتری کو اختیار دیا جائے۔ یعنی مشتری کو اختیار دیا جائے، جیسا کہ قروش سے عقد کرنے کے بعد رخص سے پہلے کسی بھی طرح کی کرنسی ادا کرنے کا مختار تھا، اسی طرح رخص کے بعد بھی اس کو کسی بھی طرح کی کرنسی ادا کرنے کا اختیار دیا جائے، اس صورت کے متعلق علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ یہ بھی درست نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں نزاع اور ضرر کی خرابی لازم آتی ہے، رخص سے پہلے تو بائع کو کوئی ضرور نہ تھا، مگر رخص کے بعد ضرر کا امکان ہے بایں طور کہ مشتری اپنا نفع اور بائع کے نقصان کو مدنظر رکھتے ہوئے کم قیمت کی کرنسی ادا کرے گا اور اسی کو اختیار کرے گا، مثلاً کوئی کرنسی اگر دس قروش کے بقدر مالیت کی حامل تھی بعد میں قیمت کم ہونے کی وجہ سے وہ آٹھ قروش کے بقدر ہوگئی اور دوسری ساڑھے آٹھ قروش کے بقدر تو مشتری آٹھ قروش کے مساوی کرنسی ادا کرے گا، اور کہے گا کہ بیع کے دن ۲۰ قروش کے ۲ ریال ہوئے تھے، اس حساب سے میں تمہیں ۲ ریال ہی دوں گا۔

مزید علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ دراصل یہ یوم البیع میں جس چیز کے ذریعہ عقد کیا گیا اسی جنس کی ادائیگی کرنا ہے، نہ کہ قیمت کی۔ اس وجہ سے کہ ہر چیز کی قیمت اس کے غیر سے شمار کی جاتی ہے اور یہاں تو وہی کرنسی ادا کرنا ہے جس پر عقد ہوا تھا، کیوں کہ عقد کے اطلاق میں تمام کرنسیاں عرف کے مطابق قروش کے ضمن میں شامل تھیں، لہٰذا صورتِ اول کے حساب سے قیمت کی ادائیگی اور صورتِ ثانی کے اعتبار سے مشتری کو خیار دینا جس میں بائع کو ضرر ہے درست نہیں ہے۔ تو حکم میں اشتباہ لازم آتا ہے، لہٰذا علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورت کا مناسب حکم یہ ہے جو میں نے اپنے رسالہ "تنبیہ الرقود علی مسائل النقود" میں تحریر فرمایا ہے، وہ یہ ہے کہ مشتری کو متوسط درجہ کی کرنسی کی ادائیگی پر مامور کیا جائے، نہ وہ کرنسی ادا کرے جن میں بہت زیادہ کمی ہوئی ہے اور نہ وہ جس

میں تھوڑی سے کمی واقع ہوئی ہے، تاکہ صرف بائع ہی کو ضرر نہ ہو۔اس کے بعد علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ تمام کرنسی کی مالیت میں کمی واقع ہوئی ہو، البتہ اگر بعض کرنسی کی مالیت میں کمی واقع ہوئی ہو اور بعض میں کمی واقع نہ ہوئی ہو تو مشتری کو جس میں کمی واقع نہیں ہوئی، اس کی ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا، اس وجہ سے کہ عقد کے وقت کی مالیت کی حامل کرنسی کے دست یاب ہونے کے باوجود کم قیمت کی کرنسی ادا کرنا یہ مشتری کا تعنت ہے، جو وہ بائع کو ضرر پہنچانے کی غرض سے کر رہا ہے، ہاں! اگر تمام قسم کی کرنسیوں کی مالیت میں کمی واقع ہوئی ہے تو مشتری مجبور ہے اور عقد کے وقت کی مالیت کے بقدر کرنسی ادا کرنا ممکن نہیں ہے۔

احقر (مقالہ نگار) عرض کرتا ہے کہ علامہ شامیؒ کے لکھنے کے مطابق مسئلہ کی مفروضہ صورت یہ ہے کہ قروش سے ثمن کی تعیین کے بعد ادائیگی قروش سے اور اس کے حساب سے دیگر کرنسیوں سے بھی کرنے کی گنجائش ہوگی، اور ادائیگی سے پہلے دیگر کرنسیوں میں کمی واقع ہوتی ہے، مگر قروش تو علی حالہ ہے، پس قروش سے ادا کرنے کی صورت میں تو کوئی حرج اور اشتباہ نہیں ہونا چاہیے، اِلا یہ کہ قروش حقیقت میں چلن میں نہ ہو، فقط تعیین ثمن کے معیار کے طور پر بولا جاتا ہو۔

مطلب مهم في حكم الشراء بالقروش في زماننا

ومنه يعلم حكم ما تعورف في زماننا من الشراء بالقروش، فإن القرش في الأصل قطعة مضروبة من الفضة تقوم بأربعين قطعة من القطع المصرية المسماة في مصر نصفا، ثم إن أنواع العملة المضروبة تقوم بالقروش، فمنها ما يساوي عشرة قروش، ومنها أقل ومنها أكثر، فإذا اشترى بمائة قرش فالعادة أنه يدفع ما أراد إما من القروش أو مما يساويها من بقية أنواع العملة من ريال أو ذهب، ولا يفهم أحد أن الشراء وقع بنفس القطعة المسماة قرشا، بل هي أو ما يساويها من أنواع العملة المتساوية في الرواج المختلفة في المالية، ولا يرد أن صورة الاختلاف في المالية مع التساوي في الرواج: هي صورة الفساد من الصور الأربع؛

لأنه هنا لم يحصل اختلاف مالية الثمن حيث قدر بالقروش، وإنما يحصل الاختلاف إذا لم يقدر بها كما لو اشترى بمائة ذهب وكان الذهب أنواعا كلها رائجة، مع اختلاف ماليتها، فقد صار التقدير بالقروش في حكم ما إذا استوت في المالية والرواج وقد مر أن المشتري يخير في دفع أيهما شاء قال في البحر: فلو طلب البائع أحدهما للمشتري دفع غيره؛ لأن امتناع البائع من قبول ما دفعه المشتري ولا فضل تعنت. اهـ.

بقي هنا شيء وهو أنا قدمنا أنه على قول أبي يوسف المفتى به: لا فرق بين الكساد والانقطاع والرخص والغلاء في أنه تجب قيمتها يوم وقع البيع أو القرض إذا كانت فلوسا أو غالبة الغش، وإن كان فضة خالصة أو مغلوبة الغش تجب قيمتها من الذهب، يوم البيع على ما قاله الشارح، أو مثلها على ما بحثناه وهذا إذا اشترى بالريال أو الذهب، مما يراد نفسه، أما إذا اشترى بالقروش المراد بها ما يعم الكل كما قررناه، ثم رخص بعض أنواع العملة أو كلها واختلفت في الرخص، كما وقع مرارا في زماننا ففيه اشتباه فإنها إذا كانت غالبة الغش، وقلنا: تجب قيمتها يوم البيع، فهنا لا يمكن ذلك؛ لأنه ليس المراد بالقروش نوعا معينا من العملة حتى نوجب قيمته.

وإذا قلنا: إن الخيار للمشتري في تعيين نوع منها كما كان الخيار له قبل أن ترخص، فإنه كان مخيرا في دفع أي نوع أراد، فإبقاء الخيار له بعد الرخص يؤدي إلى النزاع والضرر فإن خياره قبل الرخص لا ضرر فيه على البائع، أما بعده ففيه ضرر؛ لأن المشتري ينظر إلى الأنفع له والأضر على البائع فيختاره، فإن ما كان يساوي عشرة إذا صار نوع منه بثمانية ونوع منه بثمانية ونصف، يختار ما صار بثمانية فيدفعه للبائع، ويحسبه عليه بعشرة كما كان يوم البيع، وهذا في الحقيقة دفع مثل ما كان يوم البيع لا قيمته؛ لأن قيمة كل نوع تعتبر بغيره، فحيث لم يمكن دفع القيمة لما قلنا ولزم من إبقاء الخيار للمشتري، لزوم الضرر للبائع حصل الاشتباه في حكم المسألة كما قلنا، والذي حررته في رسالتي: تنبيه الرقود أنه ينبغي أن يؤمر المشتري بدفع المتوسط رخصا لا بالأكثر رخصا ولا بالأقل، حتى لا يلزم اختصاص الضرر به، ولا بالبائع لكن هذا إذا حصل الرخص لجميع أنواع العملة، أما لو بقي منها نوع على حاله، فينبغي أن يقال: بإلزام المشتري الدفع منه؛ لأن اختياره دفع غيره يكون تعنتا بقصده إضرار البائع مع إمكان غيره، بخلاف ما إذا لم يمكن بأن حصل الرخص للجميع، فهذا غاية ما ظهر لي في هذه المسألة والله - سبحانه - أعلم. (شامی: ۲۱-۲۰/۷)

مطلب البیع بالرقم

بیع بالرقم کے احکام

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں بیع بالرقم کی تعریف اور حکم سے بحث فرمائی ہے۔

بیع بالرقم کی تعریف: مبیع پر ایسی علامت بنائی جائے جس کے ذریعہ وہ ثمن معلوم ہو جائے جس پر عقد منعقد ہوا ہو۔ اور رقم اس علامت کو کہتے ہیں جو مبیع کے ثمن کی تعیین اور تعریف کے لیے وضع کی گئی ہو۔

ظاہر ہے کہ بائع کو اس علامت کا مطلب معلوم ہوتا ہے کہ اس سے کیا مقدار اور عدد مراد ہے، البتہ بہت سی صورتوں میں مشتری کو علم نہیں ہوتا کہ اس علامت سے کس قدر ثمن مراد ہے؟ پس اگر مشتری اسی حال میں ایجاب وقبول کر لے اور یوں سمجھے کہ ادائیگی کے وقت بائع اس علامت کے مطابق جو بھی ثمن بتائے گا، وہ ادا کر دیا جائے گا، تو چوں کہ اس صورت میں ایجاب وقبول کے وقت مشتری کے لیے ثمن مجہول ہوتا ہے، جسکا تقاضا یہ ہے کہ بیع فاسد قرار دی جائے، اسی کی وضاحت اس مطلب کے ذریعہ سے مقصود ہے

بیع بالرقم کے کچھ اور معنی بعض حضرات نے ذکر کیے ہیں، مگر علامہ شامیؒ نے جس معنی کو سامنے رکھ کر یہاں بحث کی ہے، وہ معانی اس سے خارج ہیں۔

منلا خسرو الدرر والغرر میں تحریر فرماتے ہیں کہ مجلس عقد میں مشتری کو ثمن کا علم ہو جائے تو بیع نافذ ہوگی اور اگر عاقدین علاحدہ ہو گئے اور مبیع کے ثمن کا مشتری کو علم نہ ہوا تو بیع باطل ہوگی۔

علامہ شرنبلالیؒ مذکورہ دونوں حکم (نفاذ اور بطلان) کے متعلق الدرر والغرر کے حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ دونوں حکم محلِ نظر ہیں، اس وجہ سے کہ جو بیع نافذ ہو وہ مشتری کے ذمہ لازم ہوتی ہے، حالانکہ بیع بالرقم میں مجلسِ عقد میں ثمن کے علم کے بعد مشتری کو اختیار ہوتا ہے، مشتری کے ذمہ بیع لازم نہیں ہوتی ہے، لہٰذا ماتن منلا خسروؒ کا لفظِ نافذ ذکر کرنا

درست نہیں ہے، نیز عدم علمِ ثمن کی صورت میں بیع کو باطل کہنا بھی مناسب نہ ہوگا، اس وجہ سے کہ اس صورت میں بیع فاسد ہوگی، جس کا حکم یہ ہے کہ اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرلے تو مالک ہوجائے گا اور قیمت کی ادائیگی اس کے ذمہ لازم ہوگی، برخلاف بیعِ باطل کہ اس میں باوجود قبضہ کے مشتری مبیع کا مالک نہیں بنتا ہے۔

علامہ شامیؒ علامہ شرنبلالیؒ کی جانب سے پیش کردہ اول اعتراض کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ ہر نافذ عقد کا لازم ہونا ضروری نہیں ہے، اس وجہ سے کہ فقہاء کرامؒ کے مابین بیعِ موقوف کے مقابلہ میں نافذ کا استعمال عام ہے، گویا کہ اب تک جہالتِ ثمن کی وجہ سے بیع موقوف تھی، اب نافذ ہوگئی یعنی توقف ختم ہوگیا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ فتح القدیر کے حوالہ سے بیع بالرقم کا حکم ذکر فرماتے ہیں:

'بیع بالرقم فاسد ہے اس وجہ سے کہ رقم کے سبب صلبِ عقد میں جہالت پائی جاتی ہے اور وہ ثمن کی جہالت ہے، اور یہ اس قمار کی طرح ہے جس میں اندیشہ ہوتا ہے کہ ایسا بھی ہوسکتا ہے اور ویسا بھی ہوسکتا ہے۔ لہٰذا بیع بالرقم فاسد ہوگی، البتہ مجلسِ عقد میں ثمن کی تعیین ہوجائے تو صاحبینؒ نے بطور تعاطی جواز کی صراحت فرمائی ہے۔ کما قالہ الحلوانی

خلاصہ یہ ہوا کہ بیع بالرقم ثمن کی جہالت کے سبب امام صاحبؒ کے نزدیک فاسد ہے، اور یہ جہالت صلبِ عقد میں ہے۔ یعنی ایجاب وقبول کے وقت سے ثمن بالکلیہ مجہول ہے، اس لیے بعد میں ثمن کا علم ہونے کے بعد بھی صحیح نہ ہوگی۔ صاحبینؒ کے یہاں (جیسا کہ شامی کی تقریرِ بالا سے واضح ہوتا ہے) ثمن کے معلوم ہونے تک یا تو موقوف ہے یا فاسد ہے۔ اور ثمن کا علم ہونے کے بعد صحیح ہوجائے گی۔ صاحبینؒ کے تصحیح کے قول کی تخریج میں حلوانی کا قول جو فتح القدیر کے حوالے سے یہاں علامہ شامیؒ نے نقل فرمایا ہے، وہ یہ ہے کہ اب یہ نئی بیع بطورِ تعاطی منعقد سمجھی جائے گی۔ جب کہ تقریراتِ رافعی میں ہے کہ مجلس کے ختم ہونے سے پہلے فساد متقرر نہیں ہوتا، اور جب ختمِ مجلس سے پہلے ثمن کا علم

ہوگیا تو فساد متقرر ہونے سے پہلے ہی مرتفع ہوگیا اور یہی بیع درست ہوجائے گی، تعاطی ماننے کی ضرورت نہیں۔ کیوں کہ مجلس کو فقہاءؒ نے جامع المتفرقات قرار دیا ہے۔

صاحبین کے نزدیک علم فی المجلس کے بعد بطورِ تعاطی درست ہونے کی جو بات علامہ حلوانیؒ اور فتح القدیر کے حوالے سے علامہ شامیؒ نے نقل فرمائی ہے، اس پر علامہ رافعیؒ نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ اس اعتبار سے امام صاحبؒ کے یہاں بھی بیع جائز ہوگی۔

پس اس بیع کی تصحیح اگر رفعِ فساد یا توقف کے ختم ہونے کی تخریج سے کی جائے تو اختلاف باقی رہے گا، اور اگر تعاطی کے طور کی جائے تو اختلاف باقی نہیں رہنا چاہیے۔

مطلب: البيع بالرقم: (قوله: ونظيره البيع بالرقم) بسكون القاف علامة يعرف بها مقدار ما وقع به البيع من الثمن، فإذا لم يعلم المشتري ينظر إن علم في مجلس البيع نفذ، وإن تفرقا قبل العلم بطل. درر من باب البيع الفاسد، وتعقبه في الشرنبلالية بأن النافذ لازم وهذا فيه الخيار بعد العلم بقدر الثمن في المجلس، وبأن قوله: بطل غير مسلم؛ لأنه فاسد، يفيد الملك بالقبض وعليه قيمته بخلاف الباطل. وأجيب عن الأول بأنه ليس كل نافذ لازما فقد شاع أخذها النافذ مقابلا للموقوف اهـ وفي الفتح: أن البيع بالرقم فاسد؛ لأن الجهالة تمكنت في صلب العقد وهو جهالة الثمن بسبب الرقم وصارت بمنزلة القمار للخطر الذي فيه أنه سيظهر كذا وكذا وجوازه فيما إذا علم في المجلس بعقد آخر هو التعاطي كما قاله الحلواني. اهـ. وانظر ما قدمناه في بحث البيع بالتعاطي. (شامی: ۷/۶۵)

مطلب الضابط في 'كُلّ'

مطلب في لفظة كل إذا دخلت على منكر أو معروف

لفظ 'کل' کا مصداق متعین کرنے کا قاعدہ اور نکرہ ومعرفہ پر داخل ہونے کے احکام

کلمہ 'کل' متعدد معانی میں مستعمل ہے، بسا اوقات استغراق کا معنی دیتا ہے اور کبھی فردِ واحد پر دلالت کرتا ہے اور کبھی دونوں معانی کے علاوہ کسی اور معنی کو بیان کرتا ہے،

جیسا کہ فقہاء کی صراحت کردہ متعدد جزئیات سے معلوم ہوتا ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ اس بات کی تعیین کی جائے کہ کہاں کس معنی میں مستعمل ہے، اسی معانی کی تعیین کے لئے علامہ ابن نجیمؒ نے البحر الرائق میں متعدد جزئیات ذکر فرمانے کے بعد کلمۂ کل کی تعیین وضبط کے لئے ضوابط ذکر فرمائیں ہیں، جس کو علامہ حصکفیؒ نے تلخیصاً ذکر فرمایا ہے اور علامہ شامیؒ نے اسی کی وضاحت کے لیے یہ مطلب قائم کیا ہے۔

کلمۂ کل کے معانی

کلمۂ کل اگر نکرہ پر داخل ہو تو استغراق کا معنی دیتا ہے، یعنی مدخول علیہ کے جمیع افراد مراد ہوتے ہیں۔ کلمۂ کل اگر معرفہ پر داخل ہو تو مدخول علیہ کے اجزاء مراد ہوتے ہیں۔ لہٰذا 'کل رمان ماکول' کہنا درست ہوگا اور 'کل الرمان ماکول' کہنا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ انار کے بعض اجزاء چھلکا وغیرہ نہیں کھائے جاتے ہیں۔

البتہ کتاب الطہارۃ میں **مطلب فی لفظة کل إذا دخلت علی منکر أو معروف** کے مطلب کے تحت علامہ شامی فرماتے ہیں کہ قرینہ ہو تو مذکورہ غالب معنی کے خلاف معنی مراد ہوسکتا ہے، جیسا کہ: **كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار**؛ اور **كل الطعام كان حلاً لبني اسرائيل**؛ اور حدیث: **كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله**۔ پہلی مثال میں 'کل' پر داخل ہے، مگر استغراق مراد نہیں، دوسری مثال میں معرفہ پر داخل ہے، مگر جمیع اجزاء مراد نہیں۔ اسی طرح حدیث میں معرفہ پر داخل ہے، مگر اجزاء مراد نہیں۔

البتہ لفظ یعنی 'کل' کے مدلول میں تعیین اور جہالت، تفاوت اور عدم تفاوت وغیرہ احوال کے اعتبار سے نیز صیغے کے اعتبار سے اور جس عقد و فعل کے لیے یہ لفظ استعمال ہوا ہے، اس کے متعلق فقہ کے ضوابط کے اعتبار سے استغراق پر عمل ممکن نہیں ہوتا یا درست نہیں ہوتا، اس صورت میں فقہی اعتبار سے لفظ 'کل' کتنے افراد کا فائدہ دے گا، اس کی

وضاحت کے لیے صاحب بحر نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ:

کلمہ ٔ 'کل' نکرہ پر داخل ہو اور استغراق مراد ہو؛ مگر افراد کی یعنی کل افراد کی تعداد کا علم و احاطہ نہ ہو تو دو صورتیں ہیں:

(الف) بدون احاطہ بھی استغراق پر عمل ممکن ہو اور مفضی الی الجہالت والنزاع نہ ہو تو استغراق ہی مراد ہو گا، جیسے یمین، تعلیق اور 'الامر بالدفع عنہ' میں۔

تعلیق و یمین کی مثالیں: اگر کوئی شخص کہے: **كل زوجة لي طالق** میری ہر بیوی کو طلاق۔ اور اگر اس کی چار بیویاں ہو تو تمام کو طلاق واقع ہو جائے گی، (اس لئے کہ کلمہ ٔ کل بلا تفصیل کے استغراق کا معنی دیتا ہے۔)

اگر کوئی شخص کہے: **كل امرأة أتزوجها فهي طالق**، ہر عورت جس سے میں نکاح کروں وہ مطلقہ ہو گی، یا کہے **كلما اشتريت هذا الثوب أو ثوبا فهو صدقة** جب بھی میں یہ کپڑا یا کوئی کپڑا خریدوں وہ صدقہ ہے۔ یا کہے: **كلما ركبت هذه الدابه أو دابة فهو صدقة** ۔ جب بھی میں اس جانور پر سواری کروں یا کسی جانور پر سواری کروں تو وہ صدقہ ہے؛ تو اول الذکر میں ہر وہ عورت جس سے وہ نکاح کرے گا طلاق واقع ہو جائے گی اور ثانی الذکر میں قائل جب بھی کپڑا خریدے گا وہ صدقہ ہو گا اور ثالث الذکر میں قائل جب بھی سوار ہو گا جانور صدقہ ہو گا، اور خانیہ میں ایک اور جزئیہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہے **كلما أكلت اللحم فعلي درهم**۔ جب بھی میں گوشت کھاؤں میرے ذمہ ایک درہم صدقہ لازم ہے، تو قائل کے ہر لقمہ کھانے پر صدقہ لازم ہو گا۔

'امر بالدفع عنہ' کی مثال: اس کی مثال علامہ ابن نجیمؒ نے البحر الرائق میں یہ ذکر فرمائی ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی بیوی کو نفقہ دینے کا حکم دیتے ہوئے کہا **ادفع عني كل شهر كذا**۔ میری طرف سے ہر ماہ اتنا نفقہ ادا کر دینا؛ تو مامور نے ایک ماہ سے زائد نفقہ دیا تو وہ بھی آمر پر لازم ہو گا کہ وہ مامور کو رقم ادا کرے۔

(ب) اگر استغراق پر عمل کرنے میں جہالت ونزاع مانع ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں:

اس مقام پر علامہ شامیؒ نے زیلعی کی تبیین سے بحوالہ بحر الرائق کل اور کلما کی مثالیں دی ہیں، البتہ کل اور کلما کا فرق ذکر نہیں فرمایا، نیز امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ذکر فرمایا ہے، مگر اس کی ضروری وضاحت ذکر نہیں کی ہے۔ اس لیے ان مثالوں کو سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ 'کل' عمومِ اسماء کے لیے آتا ہے اور 'کلما' عمومِ افعال کے لیے آتا ہے۔ پس 'کل' کے استعمال کے وقت جو افراد مختلف صورتوں میں 'کل' کے مدخول کے دائرے میں آئیں گے ان پر حکم واقع ہوگا، مگر ہر فرد پر ایک مرتبہ حکم مرتب ہوگا، اور ایک مرتبہ حکم مرتب ہونے سے اس فرد کے حق میں یمین ختم ہو جائے گی، اس لیے اس فرد پر دوسری مرتبہ اسی یمین کا حکم مرتب نہ ہوگا۔ جب کہ 'کلما' عمومِ افعال کے لیے آتا ہے، اس لیے جب جب فعل واقع ہوگا حکم مرتب ہوگا، چاہے ایک ہی فرد پر ہو یا الگ الگ فرد پر۔

پس **کل امرأة أتزوجها فهی طالق** میں آدمی جس جس سے نکاح کرے گا اس پر طلاق واقع ہوگی، البتہ ایک عورت پر جب طلاق واقع ہوگی، تو اب وہ یمین کا محل نہ رہے گی اور اس سے دوبارہ نکاح کرے گا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

جب کہ 'کلما' میں (**کلما تزوجت امرأة فهی طالق**) میں جب بھی، جس کسی عورت سے نکاح کرے گا، طلاق ہوگی، ایک مرتبہ طلاق کے بعد پھر اسی عورت سے دوبارہ نکاح کرے گا تو اس صورت میں بھی طلاق واقع ہوگی۔ کل اور کلما کا یہ حکم طرفین کے نزدیک ہے اور طرفین کے نزدیک کلما کے بعد محل یمین وشرط نکرہ ہو یا معرفہ ہو؛ دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہوگا۔ جیسے **کلما تزوجت فلانة** اور **کلما تزوجت امرأة** **کلما اشتریت هذا الثوب** اور **کلما اشتریت ثوبا الخ**۔

اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کلما کے بعد اگر نکرہ ہوگا تو اس صورت میں اس کا حکم 'کل' کی طرح ہوگا، جیسے **کلما تزوجت امرأة** کہا تو یہ فقط عمومِ اسماء کا فائدہ دے گا،

عموم افعال کا نہیں۔ پس جس جس عورت سے نکاح کرے گا اس پر طلاق ہوگی مگر ایک مرتبہ طلاق کے بعد دوسری مرتبہ اس سے نکاح کرے گا تو اس پر طلاق نہ ہوگی۔

اس وضاحت کے بعد اب ہم اصل مسئلہ ذکر کرتے ہیں کہ، اگر استغراق پر عمل کرنے میں جہالت ونزاع مانع ہوتو اس کی دوصورتیں ہیں:

(ب/الف) اگر مجلس میں ایسے مجہول افراد کو معلوم ومتعین نہیں کیا گیا یا تعیین ممکن نہیں تو بالاتفاق فقط ایک فرد مراد ہوگا، جیسے اجارہ کفالہ اور اقرار میں۔

اجارہ کی مثال: اگر کوئی کہے **آجرتک داری کل شهر بکذا**۔ میں نے میرا مکان ہر ماہ کے لئے اس متعینہ اجرت کے عوض تجھے اجرت پر دیا، تو صرف ایک ماہ میں اجارہ درست ہوگا، بقیہ مہینوں کا اجارہ درست نہیں۔ البتہ ایک ماہ ختم بعد دوسرے ماہ کی ابتداء میں وہ سکونت پذیر رہا تو اس سے دوسرے ایک ماہ کا اجارہ شروع ہوجائے گا، بہر حال عقد تو فقط پہلے ایک ماہ کا ہی منعقد سمجھا جائے گا۔

کفالہ کی مثال: اگر کسی شخص نے کفالت کی ذمہ داری لیتے ہوئے کہا **ضمنت لکِ نفقة کل یوم أو کل شهر** ۔ میں تیرے ہر ماہ یا ہر روز کے نفقہ کا ضامن ہوں تو امام صاحبؒ کے نزدیک صرف ایک دن یا ایک ماہ کا نفقہ لازم ہوگا۔

اقرار کی مثال: اگر کوئی شخص کہے **لک عليَّ کل درهم** یا کہے **لک علی کل دراهم** ۔میرے ذمہ آپ کے درہم ہے۔تو 'کل درہم' کی صورت میں ایک درہم اور کل دراہم کی صورت میں امام صاحبؒ کے قول کے مطابق دس درہم اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق تین درہم لازم ہوں گے۔

(ب/ب) اگر مجلس میں ایسے مجہول افراد کی تعیین وتحدید ممکن ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں:

(ب/ب/الف) ایسے افراد باہم متفاوت ہوں تو امام صاحبؒ کے نزدیک کسی

بھی فرد کو مراد لینا درست نہ ہوگا۔ (عقد ہو تو ایک فرد میں بھی عقد درست نہ ہوگا) جیسے کہ بکریوں کا ریوڑ۔

مثال: اگر کسی شخص نے بکریوں کا پورا ریوڑ فروخت کیا بایں طور کہ ایک بکری دس درہم کے عوض اور تمام بکریوں کی تعداد بیان نہیں کی، تو امام صاحبؒ کے نزدیک عقد منعقد نہ ہوگا۔

(ب/ب/ب) اگر ایسے افراد باہم متفاوت نہ ہوں تو ایک فرد مراد لیا جائے گا اور ایک فرد پر عقد درست ہوگا۔ جیسے اگر کسی شخص نے گندم کا ڈھیر فروخت کیا بایں طور کہ ایک صاع ایک درہم کے بقدر ہو اور پورے ڈھیر کی مقدار کی وضاحت نہ کرے تو امام صاحب کے نزدیک صرف ایک صاع میں عقد درست ہوگا۔

صاحبینؒ کے نزدیک آخری دونوں صورتوں میں (جب کہ افراد کی تعیین مجلس میں ممکن ہو اور افراد باہمی متفاوت ہوں یا نہ ہوں) تمام افراد کو مراد لینا درست ہوگا، اور تمام میں عقد درست ہو جائے گا۔

صاحبینؒ کے نزدیک آخری دونوں مثالوں میں یعنی بکریوں کے پورے ریوڑ اور گندم کے پورے ڈھیر میں بیع منعقد ہو جائے گی اور مجلس میں بکریاں شمار کر کے اور گندم کے ڈھیر کا کیل کر کے مشتری سے ثمن وصول کیا جائے گا۔

تنبیہ: ماقبل میں دوسری تقسیم کی پہلی قسم (ب/الف) کے تحت یہ وضاحت کی گئی کہ کلمہ 'کل' کا مدخول مجہول ہو اور تعیین ممکن نہ ہو تو بالاتفاق ایک فرد مراد ہوتا ہے، جب کہ اجارہ وغیرہ میں علامہ شامیؒ بحر کے حوالہ سے اس میں ایک قید کا اضافہ کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ:

فتاوی خانیہ کتاب الغصب کے اخیر میں ابراء کے مسائل کے تحت مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہے **كل غريم لىٖ فهو حل**۔ (میرا ہر مقروض بری ہے) اس صورت میں

ماقبل کے ضابطہ کے پیش نظر ایک غریم بری ہونا چاہیے۔ مگر چوں کہ ایسے بڑے تاجر جن کی مختلف دکانیں ہوں اور کاروبار وسیع ہو، ان کا حساب ان کے ماتحت کارندے لکھا کرتے ہیں، ایسے تاجر کے غریم اور مقروض سیکڑوں ہو سکتے ہیں، اور تاجر کو اس کا علم ہو یہ بھی ضروری نہیں۔ اس لیے علامہ ابن مقابلؒ فرماتے ہیں کہ ایک بھی مقروض بری نہ ہوگا، اس لئے کہ ابراء مقروض کے لیے حق واجب کرنے کا نام ہے (یعنی صاحبِ حق اپنا حق ان کو دے دینا چاہتا ہے) اور ایجابِ حقوق تعیین اشخاص وقوم کے بغیر درست نہیں ہے۔

اس لیے علامہ شامیؒ مذکورہ ضابطہ (ب/الف) کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ قاعدہ میں اس طرح اضافہ کرنا چاہیے کہ لفظ 'کل' کے مدخول افراد مجلس میں معلوم اور متعین نہ ہو یا تعیین ممکن نہ ہو تو بالاتفاق ایک فرد مراد ہوگا بشرطیکہ اس میں کسی کے لیے حق کو واجب کرنا نہ ہو، اگر ایجابِ حق ہو تو ایک بھی فرد مراد نہ ہوگا جیسا کہ مسئلۂ ابراء میں۔

آگے خانیہ کے حوالے سے ایسا ایک مسئلہ باب الاباحت سے بھی ذکر فرمایا ہے کہ: اگر کوئی شخص کہے **کل انسان تناول من مالی فهو له حلال**۔ جو شخص بھی میرا مال لے یا کھا جائے اس کے لئے حلال ہے، تو محمد بن سلمہ فرماتے ہیں کہ کسی کے لئے اس کا مال لینا جائز نہ ہوگا اور اگر کوئی لے گا تو اس کے ذمہ ضمان لازم ہوگا، اور ابونصر محمد بن سلام فرماتے ہیں کہ اباحت کی طرف نظر کرتے ہوئے جائز ہے۔ اور اباحت للمجھول جائز ہے، جبکہ محمد بن سلمہ اس کو ابراء مانتے ہیں اور ابراء للمجھول باطل ہے، اور فتوی محمد بن سلمہ کے قول پر ہے۔

پہلی قسم میں ایک مثال بیان کی گئی تھی کہ **کل امرأة أتزوجها فهی طالق**۔ اس میں یہ ہے کہ جب بھی نکاح کرے گا طلاق واقع ہوگی۔ البتہ امام ابو یوسفؒ نے نکرہ اور معرفہ میں فرق کیا ہے، چنانچہ اگر کسی شخص نے کہا **کلما تزوجت امرأة فهی طالق**۔ پس کسی عورت سے نکاح کرے گا طلاق واقع ہوگی اور اگر پھر دوبارہ اسی سے نکاح کرے

گا تو طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر 'امرأۃ' کو معرفہ ذکر کیا اور کہا کہ **کلما تزوجتک** یا کہا کہ **کلما تزوجت فلانۃ** تو جب جب اس عورت سے نکاح کرے گا طلاق واقع ہوگی۔

اسی طرح اگر کہے **کلما اشتریت ھذا الثوب فھو صدقہ** یا کہے **کلما رکبت ھذہ الدابۃ فعلی صدقہ** تو ہر مرتبہ کپڑا خریدنے یا ہر مرتبہ جانور پر سوار ہونے سے صدقہ لازم ہوگا، اور اگر کہے **کلما اشتریت ثوبا** یا **کلما رکبت دابۃ** تو صرف ایک مرتبہ کپڑا خریدنے یا سوار ہونے پر صدقہ لازم ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نکرہ لفظ ہو تو 'کل' کا مدخول فعل ایک ہی مرتبہ واقع ہوگا، اور معرفہ کی صورت میں وقوع مکرر ہوگا۔

کل کے مدخول کے افراد کی کل تعداد کا علم نہ ہو

▼

یہ جہالت نزاع کا سبب بنے گی --- یا نزاع کا سبب نہ بنے گی ▼	⬅	اس صورت میں جمیع افراد مراد ہوں گے
مجلس میں تعیینِ افراد ہو سکے --- یا مجلس میں تعیینِ افراد نہ ہو سکے ▼	⬅	بالاتفاق ایک فرد مراد لیا جائے گا
ایسے افراد باہم متفاوت ہوں گے یا	⬅	کوئی بھی فرد مراد نہ ہوگا اور عقد بھی منعقد ہوگا
باہم متفاوت نہ ہوں گے۔	⬅	ایک فرد مراد ہوگا اور اس میں عقد درست ہوگا

آخری دونوں صورتوں میں صاحبینؒ کا اختلاف ہے، ان کے یہاں جمیع افراد مراد ہوں گے، بیع درست ہوگی اور عاقدین مجلس کے بعد بھی جہالت دور کر کے مبیع وثمن کی تعیین تک پہنچ سکتے ہیں۔

علامہ حصکفیؒ کی عبارت **وصححاہ فیھما فی الکل** کی وضاحت:

علامہ حصکفیؒ نے صاحبینؒ اور امام صاحبؒ کے مابین واقع مذکورہ اختلاف کی وضاحت کرتے ہوئے **وصحاہ فیھما فی الکل** کی عبارت تحریر فرمائی ہے، اس میں **فیھما** میں مذکور 'ھما' کی ضمیر کے مرجع کے متعلق علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دو احتمال ہیں:

(۱) 'ھما' کی ضمیر کا مرجع ماقبل میں مذکور غنم اور صبرۃ یعنی متفاوت اور غیر متفاوت اشیاء ہوں اور عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ صاحبینؒ کے نزدیک بکریوں کے ریوڑ اور گندم کے ڈھیر دونوں میں تمام بکریوں اور پورے ریوڑ میں عقد منعقد ہوگا خواہ جمیع مبیع کی مقدار مجلس عقد میں معلوم ہو یا مجلس عقد کے بعد معلوم ہو، گویا صاحبینؒ کے نزدیک لفظ 'کل' کے مجہول افراد کے متفاوت ہونے اور نہ ہونے سے عقد میں فرق نہیں آئے گا۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ 'ھما' کی ضمیر کا مرجع مثلی اور قیمی اشیاء ہوں، تا کہ ہر مذروع اور ہر متفاوت معدود اشیاء کو شامل ہو اور علامہ شامیؒ نے اسی کو راجح قرار دیا ہے اور تائید میں مواہب الرحمن، قہستانی اور المحیط البرھانی کی عبارات کو تحریر فرمایا ہے۔

چنانچہ مواہب الرحمن میں ہے کہ: ایسے ڈھیر کی بیع جس کی مقدار مجہول ہو، اس طور پر کہ ہر صاع ایک درہم کے عوض یا ریوڑ یا کپڑے کی بیع کرنا اس طرح کہ ہر بکری یا ہر گز ایک درہم کے عوض؛ تو صرف ایک بکری اور ایک گز میں عقد صحیح ہوگا اور دوسرے اور تیسرے میں عقد فاسد ہوگا، یہ امام صاحبؒ کا مذہب ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ پورے ریوڑ اور پورے کپڑے میں عقد درست ہوگا، چاہے مجلسِ عقد میں تمام کی مقدار کیل کرنے یا قولی طور پر بیان کرنے سے معلوم ہو چاہے، بعد میں اس کی تعین کی جائے اور یہی مفتی بہ ہے۔

اور قہستانیؒ کی عبارت اس طرح ہے: یہ تمام احکام امام صاحبؒ کے نزدیک ہیں، اور صاحبینؒ کا مذہب یہ ہے کہ ہر حال میں دونوں صورتوں میں عقد نافذ ہوگا؛ یعنی مبیع کے مثلی اور قیمی دونوں ہونے کی صورت میں عقد درست ہوگا اور مبیع کی رویت کے بعد مشتری

کو اختیار نہ ہوگا، اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ المحیط البرھانی وغیرہ میں ہے۔

ان حضرات فقہاء نے چوں کہ اس مسئلہ کے ضمن میں مثلی اور قیمی اشیاء کا ذکر فرمایا ہے، اس لیے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ دُر کی عبارت میں بھی **فیھما** کی ضمیر کا مرجع مثلی اور قیمی ہونا چاہیے۔

مگر احقر (مقالہ نگار) عرض کرتا ہے کہ 'در' میں مذکور قاعدہ میں آگے کہیں مثلی اور قیمی کا ذکر نہیں آیا۔ دُر میں متفاوت اور غیر متفاوت کی بات چل رہی ہے۔ اور یہی مرجع مناسب ہے۔ ویسے مثلی وقیمی اور متفاوت وغیر متفاوت کا مطلب ایک ہی ہے۔

مطلب: الضابط في كل

والضابط لكلمة كل أن الأفراد إن لم تعلم نهايتها فإن لم تؤد للجهالة فللاستغراق كيمين وتعليق وإلا فإن لم تعلم في المجلس فعلى الواحد اتفاقا كإجارة وكفالة وإقرار وإلا فإن تفاوتت الأفراد كالغنم لم يصح في شيء عنده وإلا صح في واحد عنده كالصبرة وصححاه فيهما في الكل. بحر. وفي النهر عن العيون والشرنبلالية عن البرهان والقهستاني عن المحيط وغيره وبقولهما يفتى تيسيرا (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله: والضابط لكلمة كل إلخ) اعلم أنهم ذكروا فروعا في كل ظاهرها التنافي، فإنهم تارة جعلوها مفيدة للاستغراق، وتارة للواحد وتارة لا يفيد شيئا منهما فاقتحم صاحب البحر في ذكر ضابط يحصر الفروع المذكورة بعد تصريحهم، بأن لفظ كل لاستغراق أفراد ما دخلته من المنكر وأجزائه في المعرف. قلت: ولذا صح قولك: كل رمان مأكول بخلاف قولك: كل الرمان مأكول؛ لأن بعض أجزائه كقشره غير مأكول. (قوله: إن لم تعلم نهايتها) أما إن علمت فالأمر فيها واضح كما إذا قال: كل زوجة لي طالق، وله أربع زوجات مثلا فإن كلا تستغرقها اهـ ح أي بلا تفصيل.

(قوله: فإن لم تؤد للجهالة) أي المفضية إلى المنازعة والأولى قول البحر: فإن لم تفض الجهالة إلى منازعة. (قوله: كيمين وتعليق) عطف تفسير وعبارة البحر كمسألة التعليق والأمر بالدفع عنه وذكر قبله مسألة التعليق وقال: إنها للكل

اتفاقا كما إذا قال: كل امرأة أتزوجها، أو كلما اشتريت هذا الثوب أو ثوبا فهو صدقة أو كلما ركبت هذه الدابة أو دابة، وفرق أبو يوسف بين المنكر والمعين في الكل و تمامه في الزيلعي من التعليق وفي الخانية كلما أكلت اللحم، فعليّ درهم، فعليه بكل لقمة درهم، وذكر مسألة الأمر بالدفع فيما إذا أمر رجلا بأن يدفع لزوجته نفقة فقال: ادفع عني كل شهر كذا فدفع المأمور أكثر من شهر لزم الآمر. (قوله: وإلا) أي بأن أدت للجهالة المفضية إلى المنازعة. (قوله: فإن لم تعلم) أي لم يمكن علمها كما في البحر، ففي عبارته تسامح. (قوله: كإجارة) صورته: آجرتك داري كل شهر بكذا صح في شهر واحد، وكل شهر سكن أوله لزمه. (قوله: وكفالة) صورته: إذا ضمن لها نفقتها كل شهر أو كل يوم، لزمه نفقة واحدة عند الإمام، خلافا لأبي يوسف. بحر. (قوله وإقرار) صورته: إذا قال: لك علي كل درهم، ولو زاد من الدراهم فقياس قول الإمام عشرة وقالا ثلاثة بحر.

[تنبيه] زاد في البحر هنا قسما آخر، وعبارته ثم رأيت بعد ذلك في آخر غصب الخانية من مسائل الإبراء لو قال: كل غريم لي فهو في حل قال: ابن مقاتل لا يبرأ غرماؤه؛ لأن الإبراء إيجاب الحق للغرماء وإيجاب الحقوق لا يجوز إلا لقوم بأعيانهم، وأما كلمة كل في باب الإباحة فقال: في الخانية من ذلك الباب لو قال: كل إنسان تناول من مالي فهو له حلال قال: محمد بن سلمة: لا يجوز ومن تناوله ضمن، وقال: أبو نصر محمد بن سلام: هو جائز نظرا إلى الإباحة، والإباحة للمجهول جائزة ومحمد جعله إبراء عما تناوله والإبراء للمجهول باطل والفتوى على قول أبي نصر. اهـ. ويمكن أن يقال: في الضابط بعد قوله فهو على الواحد اتفاقا إن لم يكن فيه إيجاب حق لأحد فإن كان لم يصح ولا في واحد كمسألة الإبراء اهـ كلام البحر. (قوله: وإلا) أي بأن علمت في المجلس والمراد أمكن علمها فيه كما قدمناه عن البحر في قوله: فإن لم تعلم وحينئذ فلا يرد أن الغنم إن علمت في صلب العقد صح في الكل وأن الصبرة إن علمت في المجلس صح في الكل أيضا فافهم. (قوله: كالغنم) أدخلت الكاف كل معدوم متفاوت ط. (قوله: وإلا) بأن لم تتفاوت.

(قوله: وصححاه فيهما في الكل) أي وصحح الصاحبان العقد في الثلة و الصبرة في كل الغنم وكل الأقفزة. اهـ ح: أي سواء علم في المجلس أو لا، والأولى إرجاع ضمير فيهما إلى المثلي والقيمي، ليشمل المذروع وكل معدود متفاوت، و

عبارة مواهب الرحمن هكذا وبيع صبرة مجهولة القدر كل صاع بدرهم وثلة أو ثوب كل شاة أو ذراع بدرهم صحيح في واحدة في الأولى، فاسد في كل الثانية والثالثة، و أجازاه في الكل كما لو عم في المجلس بكيل. أقول: وبه يفتى. اهـ. وعبارة القهستاني، وهذا كله عنده، وأما عندهما فنفذ في الكل في الصورتين: أي صورتي المثلي والقيمي بلا خيار للمشتري إن رآه وعليه الفتوى كما في المحيط وغيره. اهـ. (شامی:٦٧-٦٦/٧)

مطلب المعتبر ما وقع عليه العقد

وإن ظن البائع أو المشتري أنه أقل أو أكثر

تعیین بالاشارہ کی صورت میں خارج میں موجود مبیع کی مقدار کا اعتبار ہوگا، خواہ بائع یا مشتری زیادہ یا کم گمان کریں۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں ایک اصل اور قاعدہ بیان فرما کر اس پر چند تفریعات بحر کے حوالہ سے نقل فرمائی ہیں۔

اصل اور قاعدہ یہ ہے کہ جس مبیع پر عقد منعقد ہو وہ معتبر ہوگی، یعنی اس میں جو کچھ عدد ہو وہ سب بیع میں داخل ہوگا، اگرچہ بائع یا مشتری کا گمان یہ ہو کہ اس سے زیادہ ہے یا کم۔

چنانچہ قنیہ میں مسئلہ مذکور ہے کہ ایک شخص نے کاغذ گنے اور انہیں چوبیس شمار کیا اور اس کے متعلق بائع کو اطلاع دی اور پھر اسی پلندے کی طرف نسبت کرتے ہوئے، تعداد ذکر کئے بغیر، عقد کیا اور عقد کے بعد یہ کاغذ اس کے گمان اور شمار سے زیادہ نکلے تو وہ مشتری کے لئے حلال ہوں گے۔

دو آدمیوں نے آپس میں گندم کا بھاؤ تاؤ کیا، ایک قفیز کے اعتبار ثمنِ معین متفق ہوگئے، اس کے بعد دونوں نے حساب کیا -تو وہ چھ سو درہم تک کا ثمن تھا- مگر انہوں نے شمار کرنے میں غلطی کی اور انہوں نے مشتری کو پانچ سو کا حساب لگا کر بیع کی،

بعد میں معلوم ہوا کہ گننے میں ان سے غلطی ہوئی تھی، تو مشتری کے ذمہ پانچ سو درہم ہی لازم ہوں گے، اور پوری مبیع مشتری کی ہوگی۔

قصاب نے ریوڑ سے چار بکریاں علاحدہ کیں تو مالک نے کہا کہ یہ پانچ درہم ہیں، ہر بکری سوا درہم کے عوض؛ پھر قصاب چار درہم لے کر آیا اور کہا کیا اس مقدار درہم میں یہ بکریاں فروخت کرتا ہے؟ بائع کا گمان یہ تھا کہ یہ پانچ درہم میں (حالانکہ چار ہی تھے) اور اس نے ہاں کہہ دیا تو بیع درست ہوگی اور مشتری کے ذمہ چار درہم دینا لازم ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بائع کا پہلا قول 'ہر بکری سوا درہم کے میں' کا اعتبار نہ ہوگا؛ کیوں کہ وہ بھاؤ تاؤ کے وقت کی مقدار تھی، ایجاب وقبول کی مقدار 'چار' ہے، لہٰذا اسی پر بیع منعقد ہوگی۔

مطلب: المعتبر ما وقع عليه العقد وإن ظن البائع أو المشتري أنه أقل أو أكثر

(قوله: على قدر معين) فما زاد عليه لا يدخل في العقد فيكون للبائع بحر. ومفاده: أن المعتبر ما وقع عليه العقد من العدد، وإن كان ظن البائع أو المشتري أنه أقل أو أكثر ولذا قال: في القنية: عد الكواغد فظنها أربعة وعشرين وأخبر البائع به ثم أضاف العقد إلى عينها ولم يذكر العدد ثم زادت على ما ظنه فهي حلال للمشتري. ساومه الحنطة كل قفيز بثمن معين وحاسبوا فبلغ ستمائة درهم فغلطوا، وحاسبوا المشترئ بخمسمائة، وباعوها منه بالخمسمائة ثم ظهر أن فيها غلطا لا يلزمه إلا خمسمائة. أفرز القصاب أربع شياه فقال: بائعها هي بخمسة كل واحدة بدينار وربع، فجاء القصاب بأربعة دنانير فقال: هل بعت هذه بهذا القدر والبائع يعتقد أنها خمسة، صح البيع قال: وهذا إشارة إلى أنه لا يعتبر ما سبق أن كل واحدة بدينار وربع. اهـ. وأقره في البحر. (شامی: ۶۹/۷)

مطلب كل ما دخل تبعا لا يقابله شئ من الثمن

جو چیز عقد میں تبعاً داخل ہو اس کے مقابلہ میں کچھ ثمن لازم نہ ہوگا۔

علامہ حصکفیؒ نے النہر الفائق کے حوالہ سے ایک قاعدہ ذکر فرمایا ہے، علامہ شامیؒ نے اسی پر تفریعات تحریر فرماتے ہوئے یہ مطلب قائم کیا ہے۔

قاعدہ: ہر وہ شئ جو عقد میں مبیع کے تابع ہونے کے سبب داخل ہوئی ہو وہ وصف کی طرح ہے، لہٰذا اس کے مقابلہ میں کوئی ثمن نہیں ہوگا اور اس کے کم ہونے یا ختم ہونے سے ثمن میں سے کوئی چیز کم نہ ہوگی۔

چنانچہ قنیہ میں ہے: اگر کسی شخص نے 'دار' خریدا، پھر قبضہ سے پہلے دار میں سے عمارت منہدم ہوگئی، تو عقد کے وقت طے شدہ ثمن میں کمی نہیں کی جائے گی، اور اگر کوئی مستحق نکلے تو اپنے حصہ کے بقدر وہ شریک ہوگا۔

اور اگر کوئی دوسرا شخص عمارت کا مستحق نکل آیا تو مذکور قاعدہ کے مطابق حکم تو یہی ہونا چاہئے کہ چوں کہ دار اصل ہے اور وہ سلامت ہے، اس لیے مشتری پر پوری قیمت لازم ہو، مگر بعض حضرات کہتے ہیں کہ دار اور بناء کی قیمت کا تناسب طے کر کے بناء کے بقدر ثمن کم کر دیا جائے گا۔ جب کہ دوسرے بعض حضرات نے مذکورہ قاعدے کے مطابق حکم بیان کیا ہے کہ اس صورت میں بھی ثمن میں کوئی کمی نہیں کی جائے گی۔

علامہ شامی فرماتے ہیں سابق میں گذرا کہ اسی طرح کا حکم باندی کے کپڑوں کا ہے۔ سابق میں مذکور یہ مسئلہ علامہ طحطاویؒ نے الفتاویٰ الہندیہ کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ: غلام اور باندی کی بیع میں کام اور خدمت کے وقت پہننے کے کپڑے بطور وصف کے تبعاً داخل ہوں گے، اور چونکہ یہ تبعاً بطور وصف داخل ہوئے ہیں، لہٰذا اس کے مقابل کچھ ثمن نہ ہوگا، پس اگر کپڑے کا کوئی مستحق نکل آئے تو مشتری بائع سے اس کے بقدر ثمن رجوع نہیں کرسکتا، اسی طرح اگر کپڑے میں کوئی عیب ہو تو بھی مشتری کو رجوع کا حق نہ ہوگا، اسی طرح کپڑا ہلاک ہوجائے یا اس میں کوئی عیب ہوجائے۔ اور اس کے بعد مبیع (غلام یا باندی) کو عیب کی وجہ سے مشتری لوٹائے تو بائع پوری قیمت (ثمن) واپس لوٹائے گا، اور کپڑے میں پائے جانے والے عیب کی وجہ سے ثمن میں کم کرنا درست نہ ہوگا۔ (حاشیۃ الطحطاوی علی الدر: ۲۱/۳)

الکافی میں علامہ نسفیؒ نے اسی طرح کا ایک مسئلہ ذکر فرمایا ہے: 'ایک شخص کی صاف زمین ہو، جس میں درخت وغیرہ نہ ہو اور دوسرا شخص اس میں درخت لگائے، اس کے بعد زمین کا مالک درخت لگانے والے کی اجازت سے درخت کے ساتھ زمین فروخت کرے، جس کی مجموعی قیمت ایک ہزار درہم متعین کرے؛ بایں طور کہ زمین اور درخت دونوں کی قیمت پانچ سو پانچ سو درہم ہو اور زمین کا مالک اور درخت کا مالک اس کو باہم تقسیم کرلیں گے۔ مگر بیع کے بعد قبضہ سے پہلے کسی آفتِ سماویہ سے درخت ہلاک ہوجائے تو مشتری کو اختیار ہوگا چاہے، تو ایک ہزار درہم میں اس زمین کو خرید لے یا بیع کو فسخ کردے، البتہ مشتری کو اس بات کا اختیار نہ ہوگا کہ درخت کے ہلاک ہونے کے سبب ایک ہزار درہم ثمن میں سے کچھ کم کرے، اس وجہ سے کہ زمین اصل اور درخت وصف ہے، ثمن اصل کے مقابلہ میں ہوتے ہیں نہ کہ وصف کے، لہٰذا وصف کے ہلاک ہونے سے ثمن میں کمی نہیں کی جائے گی۔

علامہ ابن نجیمؒ نے ایک قید کا اضافہ فرمایا کہ مذکورہ حکم تب ہے جب کہ زمین اور درخت کی مجموعی قیمت ایک ہزار متعین کی گئی ہو، البتہ اگر دونوں کا علاحدہ ثمن متعین کیا ہو تو جو چیز ہلاک ہوگی اس کا ثمن ساقط ہوگا، مثلاً مذکورہ صورت میں درخت کے ثمن ساقط ہوجائے گا۔

علامہ شامیؒ نے مذکورہ تفصیل کے بعد فتح اللہ المعین کے حوالہ سے مفتی ابوالسعودؒ نے ان مسائل پر جو تکملہ اور تتمہ تحریر فرمایا ہے اس کو نقل کیا ہے۔ البتہ اس کی وضاحت سے قبل چند باتوں کی وضاحت کی جاتی ہے۔

(۱) مبیع کا کچھ حصہ سونا ہو اور ثمن بھی دینار ہو یا مبیع کا کچھ حصہ چاندی پر مشتمل ہو اور ثمن درہم ہو تو بیع صرف کے قاعدے کے مطابق دو شرطوں کے اعتبار کے بعد یہ بیع درست ہوگی۔

(الف) مقابلہ ہم جنس کا ہو تو ثمن کا سونا یا چاندی مبیع کے سونے یا چاندی سے زائد ہو۔

(ب) مالِ ربوی یعنی سونے / چاندی کا مجلس میں تقابض ضروری ہے۔

(۲) مبیع میں موجود سونا / چاندی والا حصہ مقصود مبیع نہ ہو، بلکہ تابع ہو تو یہاں مذکور قاعدہ (یعنی اس کے مقابل ثمن نہیں ہوتا) کے اعتبار سے اس بیع میں بیع صرف کی مذکورہ شرائط کا اعتبار ضروری ہوگا یا نہیں؟

اسی کی وضاحت کے لیے مفتی ابو السعود کا ذکر کردہ تکملہ یہاں ذکر فرمایا ہے، البتہ اس میں مذکور حکم سے علامہ شامی نے عدمِ اتفاق ظاہر فرمایا ہے اور اپنی رائے کے متعلق کتاب الصرف کا حوالہ دیا ہے۔ ہم نے کتاب الصرف میں مذکور حکم کا خلاصہ بھی یہاں ذکر کر دیا ہے۔ (مقالہ نگار)

اگر دار فروخت کیا جائے اور اس کے دروازہ میں چاندی کی کیل ہو تو بظاہر مذکورہ شرائط کے لحاظ سے مجلس میں اس کی نقد قیمت (دراہم یا دینار) ادا کرنا لازم ہونا چاہیے، مگر چونکہ چاندی کی کیل تابع ہے اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا، لہٰذا مجلس عقد میں چاندی کی کیل کی قیمت ادا کرنا ضروری نہ ہوگا۔

مذکورہ جزئیہ سے بظاہر کتاب الصرف میں مذکور جزئیہ سے اشکال ہو سکتا ہے، مفتی ابو السعود نے اس اشکال اور تعارض کو بھی دور فرمایا ہے۔ کتاب الصرف میں مذکور جزئیہ درج ذیل ہے:

(۱) اگر کسی شخص نے باندی کو چاندی کے ہار سمیت فروخت کیا تو مجلسِ عقد میں افتراق سے قبل ہار کی قیمت ادا کرنا ضروری ہے۔

(۲) اگر کسی شخص نے چاندی کے زیورات سے آراستہ تلوار فروخت کی تو چاندی کی قیمت مجلس عقد میں افتراق سے قبل ادا کرنا ضروری ہے۔

مذکورہ دونوں جزئیہ سے بظاہر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اول الذکر میں ہار تابع ہے اس کے باوجود قبل الافتراق ثمن کی ادائیگی ضروری قرار دی ہے اور ثانی الذکر میں دستہ تابع ہونے کے باوجود اس کے ثمن کی ادائیگی عقد مجلس میں ضروری قرار دی ہے۔

تو پہلے کا جواب یہ ہے کہ ہار چونکہ باندی سے متصل نہیں ہوتا، لہٰذا مستقل ہونے کی وجہ سے اس کو تابع نہیں قرار دیا گیا ہے، بلکہ وہ اصل ہوگا اور اسی وجہ سے مجلس میں ثمن کی ادائیگی ضروری ہوگی۔

دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ تلوار؛ دستہ اور پھل کے مجموعہ کا نام ہے، لہٰذا چاندی کا دستہ بھی پھل کی طرح مستقل جزوِ مبیع ہے، تابع نہیں ہے اور مجلس عقد میں ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا۔

(۳) مذکورہ مسئلہ سے 'شاش' فروخت کرنے کا حکم بھی معلوم ہوگیا جب کہ اس میں چاندی کا کوئی نشان یا تمغہ وغیرہ لگا ہو؛ کیوں کہ وہ مبیع کا حصہ نہیں ہوتا، لہٰذا وہ تابع کے حکم میں ہے، پس مجلس عقد میں چاندی کی قیمت کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ بعض حضرات کا گمان ہے۔

علامہ شامیؒ نے مفتی ابوالسعود کی عبارت نقل کرنے کے بعد اول مسئلہ (مسئلہ کیلون) سے عدم اتفاق ظاہر کیا ہے اور تحریر فرماتے ہیں کہ اس کے متعلق تفصیلی بحث کتاب الصرف میں مذکور ہے۔

علامہ شامیؒ نے کتاب الصرف میں مذکورہ مسائل پر تفصیلی بحث فرما کر جو خلاصہ تحریر فرمایا ہے، اس کی مختصر اوضاحت درج ذیل ہے۔

(۱) وہ کپڑا جس کو سونے کے دھاگوں سے بُنا گیا ہو تو اس کپڑے میں بالاتفاق سونے کا اعتبار کیا جائے گا اور عقد مجلس میں ثمن کی ادائیگی لازم ہوگی، اس لئے کہ وہ بذات خود قائم ہے، کسی کے تابع نہیں ہے بلکہ وہ مقصود بھی ہوتا ہے اور اسی سے کپڑا کپڑا بنتا ہے

اور اس کا نام (ثوب الذہب) سونے کا کپڑا کہا جاتا ہے۔ برخلاف سونے کا پانی چڑھا ہوا کپڑا، اس لئے کہ وہ صرف رنگ ہے نہ کہ عین قائم۔

(۲) چھت میں لگی ہوئی کیل، شاش جیسے کپڑوں میں لگے ہوئے سونے یا چاندی کے چھوٹے نشان اور تمغے کے بارے میں تین روایتیں ہیں:

(۱) اس کا اعتبار کرتے ہوئے عقد مجلس میں تقابض ضروری ہوگا۔

(۲) اس کو تابع مان کر اعتبار نہ کرتے ہوئے عقد مجلس میں تقابض لازم نہ ہو،

ان دونوں میں سے ذہب فی المنسوج یعنی کپڑے میں تمغہ یا کوئی نشان چاندی کا ہو تو معتبر قول یہ ہے کہ اس کا اعتبار نہ ہوگا، قلیل مقدار میں ہونے کی وجہ سے شریعت نے اس کے استعمال کی بھی اجازت دیتے ہوئے اعتبار نہیں کیا ہے، لہٰذا بیع میں بھی اعتبار نہ ہوگا اور مجلس عقد میں تقابض کی شرط نہ ہوگی۔

(۳) اور ذہب فی السقف کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ سونا، چاندی اگر مبیع میں عین قائم ہو، جیسے کہ سونے کی کیل وغیرہ تو اس کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے کہ باندی کو ہار کے ساتھ فروخت کرنے کی صورت میں ہار کو اصل مانتے ہوئے تقابض ضروری کہا ہے، **کمامرّ**۔ اور کیلون کا مسئلہ بھی اس کے تحت آئے گا، لہٰذا اس میں علامہ شامیؒ کے نزدیک مجلس میں تقابض ضروری ہوگا۔

نوٹ: اسی بحث میں علامہ شامیؒ نے اس سوال کا جواب بھی دیا ہے کہ جب زیور وغیرہ چیزیں تلوار میں تابع سمجھنے جاتی ہیں تو پھر بیع میں ان کو اصل کی حیثیت دے کر تقابل و تقابض کیوں ضروری ہے؟ جواب یہ ہے کہ زیور وغیرہ کا تلوار اور دوسری چیزوں میں تابع ہونا عرفی نام کے اعتبار سے ہے۔ یعنی عرف میں تلوار کا لفظ پوری چیز (پھل، دستہ، زیور، میان، پٹی) سب پر بولا جاتا ہے۔ یہ تبعیت حقیقت و ترکیب کے اعتبار سے نہیں ہے، اس لیے بیع میں ہر چیز کو الگ الگ حیثیت اور قیمت ہوگی، جب کہ کپڑے میں لگا ہوا سونا

یا چاندی کا چھوٹا نشان فقط زینت کے لیے ہوتا ہے۔ اور اس مخصوص کپڑے کی ترکیب و حقیقت میں تابع ہوتا ہے۔

مطلب كل ما دخل تبعا لا يقابله شيء من الثمن

وفي النهر: كل ما يدخل تبعا لا يقابله شيء من الثمن لكونه كالوصف. (تنوير والدر)

(قوله: وفي النهر إلخ) قال فيه ولذا قال في القنية: اشترى دارا فذهب بناؤها لم يسقط شيء من الثمن، وإن استحق أخذ الدار بالحصة ومنهم من سوى بينهما اهـ ونحو ذلك ثياب الجارية كما سلف ط وفي الكافي: رجل له أرض بيضاء ولآخر فيها نخل فباعهما رب الأرض بإذن الآخر بألف، وقيمة كل واحد خمسمائة فالثمن بينهما نصفان، فإن هلك النخل قبل القبض بآفة سماوية خير المشتري بين الترك، وأخذ الأرض بكل الثمن لأن النخل كالوصف والثمن بمقابلة الأصل لا الوصف فلذا لا يسقط شيء من الثمن اهـ وقيده في البحر بما إذا لم يفصل ثمن كل، فلو فصل سقط قسط النخل بهلاكها كما في تلخيص الجامع.

[تنبيه]: في حاشية السيد أبي السعود استفيد من كلامهم: أنه إذا كان لباب الدار المبيعة كيلون من فضة لا يشترط أن ينقد من الثمن ما يقابله قبل الافتراق لدخوله في البيع تبعا، ولا يشكل بما سيأتي في الصرف من مسألة الأمة مع الطوق والسيف المحلى؛ لأن دخول الطوق والحلية في البيع لم يكن على وجه التبعية، لكون الطوق غير متصل بالأمة، والحلية وإن اتصلت بالسيف إلا أن السيف اسم للحلية أيضا كما سيأتي في الصرف، فكانت من مسمى السيف، إذا علم هذا ظهر أنه في بيع الشاش ونحوه إذا كان فيه علم لا يشترط نقد ما قابل العلم من الثمن قبل الافتراق خلافا لمن توهم ذلك من بعض أهل العصر؛ لأن العلم لم يكن من مسمى المبيع، فكان دخوله على وجه التبعية، فلا يقابله حصة من الثمن. اهـ. قلت: وما ذكره في الكيلون غير مسلم. وسنذكر تحرير المسألة في باب الصرف إن شاء الله -تعالى-. (شامی: ۸۱/۷)

مطلب المجتهد إذا استدل بحديث كان تصحيحا له

کسی حدیث سے مجتہد کا استدلال کرنا، اس کی صحت کی دلیل ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں دو باتیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) حدیث: **من باع نخلا مؤبرا فثمرته للبائع** کو بعض حضرات نے غریب کہا ہے اس کا رد فرمایا ہے۔

(۲) ایک اصل ذکر فرمائی ہے: **إن المجتهد إذا استدل بحديث كان تصحيحاً له**۔

مذکورہ دونوں باتوں کی وضاحت سے قبل بطورِ تمہید عرض ہے کہ:

(۱) اگر درخت اس وقت فروخت کیا جائے، جب اس پر پھل بالکل نمودار اور ظاہر نہیں ہوئے تو یہ بیع درست ہے، اور باتفاقِ ائمہ درخت پر بعد میں جو پھل ظاہر ہوں گے، وہ مشتری کے ہوں گے۔

(۲) اگر درخت پر کسی قدر پھل نکلنے اور ظاہر ہونے شروع ہو گئے تھے ، اور اس کے بعد درخت فروخت کیا جائے تو پھل کا مالک کون ہوگا؟ اس میں تفصیل ہے:

ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اگر تأبیر کا عمل وجود میں آیا ہو، تو پھل بائع کے ہوں گے الا یہ کہ مشتری یہ شرط ذکر کرے کہ پھل کے ساتھ میں نے درخت خریدا؛ تو اس صورت میں مشتری کے ہوں گے، اور اگر تأبیر کا عمل وجود میں نہیں آیا تو پھل مشتری کے ہوں گے۔

احناف کے نزدیک اگر پھل نمودار اور ظاہر ہونے کے بعد عقدِ بیع کیا ہو تو پھل بائع کے ہوں گے، خواہ تأبیر کا عمل وجود میں آیا ہو یا نہ آیا ہو، الا یہ کہ

مشتری شرط کرے کہ پھل کہ ساتھ درخت خریدتا ہوں، تو پھل مشتری کے ہوں گے اور یہ شرط مفسدِ عقد نہیں ہے، گویا عمل تأبیر سے حکم میں کوئی فرق احناف کے یہاں نہیں ہے۔

ائمہ ثلاثہ بطور استدلال یہ حدیث ذکر فرماتے ہیں:

من ابتاع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للذی باعها إلا أن یشترط المبتاع۔ (رواہ الترمذی، رقم الحدیث: ۱۲۴۴)

من باع نخلا قد أبرت فثمرتها للبائع إلا أن یشترط المبتاع (البخاری، : ۲۲۰۴)

أیما نخل بیعت، قد أبرت، لم یذکر الثمر، فالثمرة للذی أبرها وکذلک العبد والحرث۔ (رواہ البخاری، ۲۲۰۳)

مذکورہ احادیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات بیان فرمائی ہے کہ اگر تابیر کے بعد درخت فروخت کئے جائیں تو پھل بائع کے ہوں گے، مگر یہ کہ مشتری پھلوں کے خریدنے کی شرط لگائے۔ اس کا مفہوم مخالف (مفہوم الصفۃ) یہ ہوا کہ اگر تأبیر سے قبل درخت فروخت کیا جائے تو پھل مشتری کے ہوں گے۔

احناف کے نزدیک نصوص شرعیہ میں مفہومِ مخالف غیر معتبر ہے، اس وجہ سے کہ نصوصِ شرعیہ میں عبارات فصاحت و بلاغت کے ساتھ تاکید، توبیخ، تشنیع، تذکیر؛ وغیرہ امور پر مشتمل ہوتی ہے، جس کی وجہ سے منطوق کی نقیض اس عبارت سے ثابت نہ ہوگی، بل کہ مفہومِ موافق پر عمل کیا جائے گا، اور نقیض کا حکم مسکوت عنہ سمجھا جائے گا، جو دیگر دلائل سے ثابت ہوگا، اگر مسکوت عنہ کا حکم دیگر دلائل سے منطوق کے موافق ہو تو مسکوت میں بھی منطوق کا حکم ہوگا، اور مخالف ہو تو اس کے مخالف حکم ہوگا، ورنہ توقف کیا جائے گا، لہذا مذکورہ مسئلہ میں تأبیر کے بعد کا حکم تو موجود ہے، البتہ تأبیر سے پہلے کے حکم کے متعلق نص خاموش

ہے۔[١]

اس کے متعلق علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ علامہ تمرتاشی نے یہاں دو مسئلے بیان کیے ہیں: (١) **ولا یدخل الزرع فی بیع الأرض بلا تسمیة۔ (٢) ولا الثمر فی بیع**

---

[١] جس معنی پر عبارت کے الفاظ دلالت کرے اس کو منطوق کہتے ہیں، اور جس معنی پر عبارت میں ذکر کردہ الفاظ کے علاوہ کوئی اور چیز دلالت کرتی ہو، اس کا نام مفہوم ہے، اس مفہوم کی دو قسمیں ہیں ، (١) مفہومِ موافق (٢) مفہوم مخالف۔

مفہومِ موافق: عبارت میں جو حکم بیان کیا گیا ہو اسی حکم کو اس مسئلہ میں ثابت کرنا۔

مفہومِ مخالف: نصوصِ شرعیہ کی عبارت میں مذکور حکم کے بالکل برخلاف حکم کو نص میں مذکور مسئلہ کے برخلاف مسئلہ کے لیے ثابت کرنا۔

احناف کے نزدیک مفہوم مخالف نصوصِ شرعیہ میں غیر معتبر ہے، لیکن فقہ کی کتابوں کی عبارات میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے، بشرطیکہ یہ مفہومِ مخالف دیگر صریح عبارات کے مخالف نہ ہو۔

دیگر ائمہ نے مفہومِ مخالف کی پانچ اقسام بیان فرمائیں ہیں۔

(١) مفہوم الصفۃ: جس پر وہ لفظ دلالت کرے جو کسی موصوف کی صفت بن رہا ہو، جیسے: فی الأبل السائمۃ زکوۃ میں السائمۃ۔

(٢) مفہوم الشرط: جو یہ بتائے کہ شرط کے مرتفع ہونے سے حکم مرتفع ہوگا، اور اس کے مخالف میں وہ حکم ثابت کیا جائے گا، جیسے وإن کن أولت حمل وأنفقوا علیھن۔

(٣) مفہوم الغایۃ: جو بتائے کہ ذکر کردہ حکم غایت تک محدود ہے، غایت کے بعد حکم برخلاف ہوگا۔ جیسے: وأرجلکم إلی الکعبین۔

(٤) مفہوم العدد: جو یہ بتائے عبارت میں ذکر کردہ مسئلہ کا حکم اسی عدد کے لئے ہے، جیسے : فاجلدوھم ثمانین جلدۃ۔

(٥) مفہوم اللقب: جو یہ بتائے عبارت میں ذکر کردہ مسئلہ کا حکم اسی اسم جامد تک ہے، جیسے: فی الغنم زکوۃ۔

شوافع آخری قسم مفہوم اللقب کے علاوہ باقی تمام اقسام میں مفہومِ مخالف کو معتبر مانتے ہیں (اصول الافتاء وآدابہ: ١٩٤، ١٩٥)

الشجر بدون الشرط۔

پہلے مسئلہ میں زرع بلاتسمیہ کہا ، دوسرے میں ثمر بدون الشرط کہا اور دونوں کا مطلب یکساں ہے اور شامی فرماتے ہیں کہ ثمر والے مسئلہ میں لفظ شرط استعمال کیا، تا کہ یہ مسئلہ کسی قدر حدیث کے الفاظ کے مطابق ہوجائے اور حدیث یہ ہے: **الثمرة للبائع إلا أن يشترط المتباع** ۔اس میں ثمر اور شرط کی بات ہے، پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہ وہ حدیث ہے، جس سے امام محمدؒ نے پھل کی بیع میں قبل التابیر اور بعد التابیر کے حکم میں کوئی فرق نہ ہونے پر استدلال کیا ہے؛ کیوں کہ یہ حدیث مطلق ہے۔امام محمدؒ کی ذکر کردہ حدیث اور اس کے اطلاق سے امام محمدؒ نے جو استدلال فرمایا، اس سے مسکوت عنہ صورت کا حکم بھی نکل آیا؛ گویا ہمارے نزدیک دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہوگا، اور دیگر حضرات کے نزدیک مفہومِ مخالف کا اعتبار ہونے کی وجہ سے قبل التابیر والی صورت کا حکم الگ ہوگا۔

امام محمدؒ نے جن الفاظ میں روایت نقل فرمائی ہے اس کے متعلق علامہ زیلعی نصب الرایہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث غریب ہے یعنی ان الفاظ کے ساتھ کسی اور نے یہ روایت نقل نہیں فرمائی ہے۔یعنی محدثین کے بیان کردہ جمیع طرق میں یہ حدیث تابیر کی قید کے ساتھ ہے، اس لیے امام محمد کے مطلقا نقل کرنے کو غریب کہا گیا۔

علامہ شامیؒ نے اس پر رد فرمایا ہے کہ مذکورہ حدیث کو امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے، اور وہ مجتہد ہیں، اور کسی حدیث کو مجتہد بطورِ استدلال ذکر کرے تو یہ اس روایت کی تصحیح قرار دی جائے گی، لہٰذا بعض حضرات کا اس کو غریب کہنا درست نہیں ہے۔

المجتهد إذا استدل بحديث الخ کی وضاحت

علامہ شامیؒ نے جو اصل ذکر فرمائی ہے، ذیل میں اس کی مختصر وضاحت کی جاتی ہے:

مذکورہ اصل: **المجتهد إذا استدل بحديث كان تصحيحا له** کو علامہ ابن الہمامؒ نے التحریر میں ذکر فرمایا ہے۔

علامہ ظفر احمد تھانویؒ نے انہاء السکن الی من یطالع اعلاء السنن (قواعد الحدیث) میں اس اصل کی تفصیلی وضاحت فرمائی ہے:

تدریب الراوی میں ہے کہ علامہ ابوالحسن بن حصار تقریب المدارک علی موطا مالک میں تحریر فرماتے ہیں کہ اگر کسی حدیث کی سند میں کوئی راوی کذاب نہ ہو اور وہ حدیث آیاتِ قرآن یا اصول شریعت کے مطابق ہو تو فقیہ اس حدیث کو صحیح قرار دیتے ہوئے قبول کرتا ہے اور عمل کے لئے کافی سمجھتا ہے۔ علامہ تھانویؒ تحریر فرماتے ہیں کہ تدریب الراوی میں مذکورہ تفصیل کے بعد متصلاً علامہ سیوطیؒ نے جو کچھ فرمایا ہے اس سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ وہ حدیث حسن لغیرہ ہوگی حسن لذاتہ نہ ہوگی۔

تلخیص الحبیر میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کی عبارت سے بھی یہی مستفاد ہے کہ مجتہد کی استدلال کردہ حدیث صحیح ہوگی، چنانچہ آپ تحریر فرماتے ہیں کہ حدیث **عن أسماء بنت عميس أن فاطمة بنت رسول ﷺ أوصت أن تغسلها هي و علي فغسلاها**، کے تحت علامہ بیہقی نے اعتراض کیا ہے، اس کے جواب میں علامہ ابن الہمامؒ تحریر فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے امام احمدؒ اور علامہ ابن المنذرؒ نے استدلال کیا ہے جو ان کے نزدیک صحت کی دلیل ہے، اس پر علامہ تھانوی تحریر فرماتے ہیں کہ یہ معاملہ امام احمدؒ اور علامہ ابن المنذرؒ کے ساتھ مختص نہیں ہیں؛ بلکہ ہر مجتہد کا کسی روایت پر جزم کرنا اس مجتہد کے نزدیک اس روایت کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔

نیز حافظ ابن الجوزیؒ نے بھی اس بات کو بیان کیا ہے چنانچہ نصب الرایہ میں آپ کا کلام مذکور ہے کہ: کسی حدیث کو محدث نقل کرے اور حافظ امام اس سے استدلال کرے تو اس حدیث کے متعلق دل میں یہی بات آتی ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فتح الباری میں ایک حدیث کے متعلق فرماتے ہیں کہ **أخرجه ابن حزم محتجاً به**، اس پر علامہ ظفرؒ فرماتے ہیں کہ: **فكل حديث ذكره محمد بن الحسن الإمام الخ**۔ یعنی ہر وہ حدیث جس کو امام محمد بن حسنؒ نے ذکر فرمایا ہو یا محدث حافظ طحاویؒ نے بطور استدلال ذکر فرمایا ہو وہ اس قاعدہ کے مطابق حجتِ صحیحہ ہوگی، اس لیے کہ یہ دونوں حضرات مجتہد اور محدث تھے۔

نیز محقق ابن ہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ حدیثِ ضعیف، ایسے قرائن سے مؤید ہو جو اس کے صحیح ہونے پر دلالت کرتے ہوں تو صحیح سمجھی جائے گی۔ (قواعد فی علوم الحدیث: ۵۷/۵۹)

نوٹ: علامہ شامیؒ نے جس طرح یہ مسئلہ یہاں ذکر فرمایا ہے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ بیع الشجر قبل التابیر و بعد التابیر کے مسئلہ میں احناف کے اور شوافع کے درمیان مشہور مذکورہ اختلاف ان کے پیش نظر ہے، اور جیسا کہ احناف اور شوافع کی بہت سی کتب میں مذکور ہے، حضراتِ شوافع اس مسئلہ میں حدیث میں مذکور بعد التابیر کی قید کی وجہ سے حکم میں فرق کرتے ہیں اور احناف اپنے اصول کے مطابق مفہومِ مخالف پر عمل نہیں کرتے اور مسکوت عنہ صورت کا حکم دوسرے دلائل سے مستنبط کرتے ہیں جیسا کہ تمہید میں ہم نے ذکر کیا ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں محققینِ احناف و شوافع کا قول دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف و شوافع کے درمیان یہ اختلاف لفظی ہے۔

اس لیے کہ حضرات احناف و شوافع دونوں کے نزدیک اصل مسئلہ یہ ہے کہ درخت پر لگے پھل زمانۂ تابیر تک پہنچ گئے ہوں؛ یعنی اس حد تک بڑے ہو گئے ہوں کہ ان کے پھل ہونے کا اعتبار کیا جائے (چاہے تابیر ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو) تو درخت کے تابع نہ ہوں گے، یہ مستقل مال ہے اور بدون شرط بیع میں داخل نہ ہوں گے۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے اعلاء السنن (۱۴/ ۳۸،۳۹) میں اس پر تفصیل سے کلام فرمایا ہے اور اخیر میں اس حدیث کے بارے میں احناف کی طرف سے جو کچھ جوابات وغیرہ دیے جاتے ہیں، اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ:

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ صاحبِ ہدایہ کا اس حدیث کو تابیر کی قید کے بغیر مطلقاً **من اتباع أرضاًفيها نخل فالثمرة للبائع إلاأن يشترط المبتاع**۔ کے الفاظ سے نقل کرنا دراصل ’الاصل‘ میں امام محمدؒ کے روایت کردہ الفاظ کی اتباع ہے اور امام محمدؒ نے اس مقام پر یہ حدیث بطور استدلال روایت بالمعنی کے طور پر ذکر کی ہے۔ اس لیے کہ حدیث: ’**من باع نخلاً مؤبرة**‘ اور مسئلہ: **من باع أرضافيها نخل**، دونوں کا مطلب ایک ہی ہے، فقط الفاظ کی تعبیر کا فرق ہے۔

اور چوں کہ روایت بالمعنی ہے اس لیے اس حدیث کے بارے میں یہ اعتراض کرنا کہ غریب ہے، بلا سند ہے، درست نہیں، اور اس اعتبار سے اعتراض کے جواب میں **إن مااحتج المجتهد به فهو حجة** کا قاعدہ پیش کرنے کی بھی ضرورت نہیں اور روایت بالمعنی ہونے کے اعتبار سے اس حدیث کی سندیں وہی ہوں گی جو بخاری وغیرہ میں مذکور روایتوں کی ہیں، نیز اس مسئلہ کی تفصیل اور اختلاف میں مفہوم مخالف کے اعتبار و عدم اعتبار کی بحث بھی بے جا ہے؛ کیوں کہ اس مسئلہ میں شوافع سے درحقیقت کوئی اختلاف نہیں اور ان کے مذہب کی بنیاد اس مسئلہ میں مفہوم مخالف پر نہیں۔

والظاهر عندی أن هذا نزاع لفظی فقط، ولا اختلاف فی المسألة بين الحنفية والشافعية، لأنهم لا يشترطون فعل التأبير أيضا، كما صرح به ابن حجر وغيره، قال ابن حجر في الفتح (۵/۳۲۶): لا يشترط في التأبير أن يؤبره أحد، بل لو تأبر بنفسه لم يختلف الحكم عند جميع القائلين به، قال البغوي في التهذيب: إن باع بعد تشقق النخل سواء أبر أو لم يؤبر، فالثمرة تبقى على ملك البائع لأنها ظهرت من أكمامها بالتشقق، فلا تتبع الأصل (الجوهر النقي: ۱۰/۲)۔ وقال القرطبي:

إبار كل شيء بحسب ما جرت به العادة إذا فعل فيه نبتت ثمرته وانعقدت فيه، ثم قد يعبر به عن ظهور الثمرة، وعن انعقادها وإن لم يفعل منهما شيء (فتح: ٣٢٦/٥).

وقال الشافعي رحمه الله في " الأم " : لو باع رجل أصل حائط، وقد تشقق طلع إناثه، أو شيء منه، فأخبر إباره، وقد أبر غيره ممن حاله مثل حاله كان حكمه حكم ما تأبر، لأنه قد جاء عليه وقت الإبار، وظهرت لها ثمرة، ورئيت بعد تغيبها في الجف (٣٦/٣)، وهذا صريح في أن التأبير في الحديث، ليس المراد منه نفسه، بل المراد منه مجيء وقته، وهو عين ما قلنا، فارتفع الخلاف من البين، ولعل منشأ الاختلاف ما وقع في عبارة بعض الأحناف أنه يجوز البيع قبل الإبار وبعده، ففهموا منه أن المراد منه قبل أوان الإبار وظهور الثمرة، وليس كذلك، بل المراد منه قبل فعل الإبار، وبعد أوانه، والله أعلم. وبهذا تبين أن إخراج صاحب الهداية هذا الحديث بلفظ: "من باع أرضا فيها نخل فالثمرة للبائع إلا أن يشترط المبتاع" اتباعا لمحمد رحمه الله لرواية الحديث في الأصل بهذا اللفظ من قبل الرواية بالمعنى؛ لأن معنى: من باع نخلا مؤبرة، ومن باع أرضا فيها نخل واحد، وإنما الاختلاف فى العنوان فقط، فلا يصح الاعتراض عليه بأنه غريب، وليس له سند، ولا يحتاج إلى الجواب عنه بأن ما احتج المجتهد به فهو حجة، وإن لم نقف على سنده، فإنه اعتراف بأنا لم نقف على سنده، وليس كذلك، لأن سنده هو الذي هو سند روايات البخارى، وأيضا لا حاجة إلى الجواب عن حديث البخاري بأن مفهوم الصفة غير معتبر، لأن الشافعية ههنا ليسوا بخصم، كما تبين، فلا حاجة إلى الجواب (اعلاء السنن: ٤٠، ٣٩/١٤)

مطلب المجتهد إذا استدل بحديث كان تصحيحا له

(قوله: وخصه بالثمر) أي خص ذكر الشرط بمسألة الثمر دون مسألة الزرع مع إمكانه العكس اتباعا للحديث المذكور الذي استدل به الإمام محمد على أنه لا فرق بين كون الثمر مؤبرا أو لا. التأبير التلقيح، وهو أن يشق الكم ويذر فيه من طلع النخل ليصلح إناثها والكم بالكسر وعاء الطلع، وأما حديث الكتب الستة: من باع نخلا مؤبرا فالثمرة للبائع إلا أن يشترط المبتاع فلا يعارضه؛ لأن مفهوم الصفة غير معتبر عندنا وما قيل: من أن الحديث الأول غريب ففيه أن المجتهد إذا استدل بحديث كان تصحيحا له كما في التحرير وغيره. (شامى: ٨٣/٧)

مطلب في حمل المطلق على المقيد

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے احکام

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے قاعدے کے متعلق وضاحت فرمائی ہے۔

بیع الشجر میں 'ثمر' کے مبیع میں داخل ہونے میں اختلاف اور اس کی وضاحت ماقبل میں تفصیل کے ساتھ پیش کی جاچکی ہیں، اس مسئلہ میں دو حدیثیں زیر بحث آئی ہیں، جو دونوں ایک ہی مسئلے سے متعلق ہیں، مگر ایک مقید ہے، جو شوافع کا مستدل ہے اور دوسری مطلق، جس سے امام محمدؒ نے استدلال کیا ہے۔

امام محمدؒ کی روایت کردہ مطلق حدیث کے بارے میں محدثین کو کلام ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، یا ان الفاظ سے مروی نہیں، اس کی تفصیل بھی سابق میں گزر چکی۔ اسی حدیث کے متعلق ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو یعنی ہم اس مطلق حدیث کو صحیح مان لیں تو وہ یہ جواب دیں گے کہ اس مطلق حدیث کو بخاری وغیرہ میں منقول مقید حدیث (جس میں بعد التابیر کی قید ہے) پر محمول کیا جائے گا۔ اور ہمارے مذہب کے اصول کا تقاضا بھی یہی ہے، کیوں کہ اصل یہ ہے کہ کسی ایک واقعہ میں ایک حکم کے تحت مطلق و مقید حدیث جمع ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، لہٰذا احناف کا مذہب بھی شوافع کی طرح ہونا چاہیے۔

اس پر علامہ ابن الہمامؒ جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ فقہاءِ احناف نے بیع الشجر کے مسئلہ کو بیع الارض پر قیاس کیا ہے؛ جس طرح زمین کی بیع میں کاشت داخل نہیں ہوتی ہے، اسی طرح درخت کو فروخت کرنے کی صورت میں پھل داخل نہ ہوں گے، چنانچہ صاحبِ ہدایہ نے بطور عقلی دلیل کے تحریر فرمایا ہے کہ کاشت اور پھل

زمین اور درخت سے متصل للقطع ہے، متصل للبقاء نہیں ہے اور یہ قیاس قیاسِ صحیح ہے، نیز جب مفہومِ مخالف اور قیاس میں تعارض ہو تو احناف قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔

چوں کہ باعتبار 'اصول' اگر اس قاعدے پر عمل کیا جائے تو یہ دونوں حدیثیں احناف کے مذہب کے خلاف ہوں گی، اس لیے جواباً ابن نجیمؒ نے البحر الرائق میں (حمل المطلق علی المطلق واجب) کے قاعدے کو ضعیف قرار دیا ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں کہ مذکورہ اصل بعض کتبِ اصول میں مذکور تو ہے، لیکن ضعیف ہے، اس وجہ سے کہ نہایہ میں ہے کہ قولِ اصح یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، خواہ کسی ایک مسئلہ میں ہو یا دو مسئلہ میں ہو۔ جیسا کہ امام صاحب نے مطلق حدیث: **جعلت لی الأرض مسجدا وطهورا**۔ (رواہ البخاری، رقم الحدیث: ۵۹) پر عمل کرتے ہوئے ارض کے تمام اجزاء سے تیمم کو جائز قرار دیا ہے، اس مطلق حدیث کو مقید حدیث: **التراب طهور**۔ پر محمول نہیں کیا ہے۔

مگر علامہ شامیؒ ابن نجیمؒ کے اس جواب سے متفق نہیں، اور انہوں نے اس قاعدے کے ضعف کے متعلق ابن نجیمؒ کی تردید کی ہے۔ چنانچہ البحر کے تحریر کردہ اپنے حاشیہ 'منحۃ الخالق' کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں مطلق کو حادثہ اور حکم کے متحد ہونے کی صورت میں مقید پر محمول کرنا احناف کا مشہور قاعدہ ہے، جیسا کہ المنار کے متن اور التوضیح والتلویح میں مصرح ہے، لہٰذا نہایہ کی طرف منسوب مذکورہ کلام تسلیم نہیں کیا جائے گا، رہا صاحبِ نہایہ کا حدیث **جعلت لی الأرض الخ** اور **التراب طهور** سے استشہاد تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث **التراب طهور** سے تراب کے علاوہ سے تیمم نہ کرنے کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ تراب زمین کی ایک قسم کا لقب ہے اور مفہوم اللقب سوائے ایک چھوٹی جماعت کے کسی نے اعتبار نہیں کیا ہے۔ لہٰذا مذکورہ مسئلہ میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے بعد بھی حکم مقید نہ ہوگا، کیوں کہ یہاں تراب بطور قید نہیں بلکہ لقب کے

ہے، اور لقب ہونے کی وجہ سے وہ اپنے غیر سے حکم کی نفی نہیں کرتا۔

بہر حال صاحبِ نہایہ کے استشہاد سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایک حادثہ میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اور یہ سب (مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی نفی) کیسے درست ہوسکتا ہے؟ جب کہ ہمارے حنفیہ کے نزدیک بھی حکم اور حادثہ کے متحد ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا مشہور ہے، اور منار، توضیح اور تلویح وغیرہ میں اس کی صراحت ہے، پس صاحب بحر کا صاحب نہایہ کے کلام سے استدلال کرنا درست نہیں۔

پس اگر حنفیہ بھی شجر وثمر والے مسئلہ میں مطلق کو محمول کر کے دونوں کو ایک حدیث مانیں تب بھی ان نزدیک اس حدیث کے مفہوم مخالف پر عمل واجب نہیں، کیوں کہ حنفیہ کا قاعدہ یہ ہے کہ قیاس صحیح اور مفہومِ مخالف میں تعارض ہو تو قیاس صحیح کو مقدم رکھا جائے گا، پس قبل تابیر بھی بیع الشجر میں ثمر داخل نہ ہوں گے، جیسے کہ زرع داخل نہیں ہوتی۔

مطلب في حمل المطلق على المقيد

يرد ما في الفتح أن حمل المطلق على المقيد هنا واجب؛ لأنه في حادثة واحدة في حكم واحد، ثم أجاب عنه بأنهم قاسوا الثمر على الزرع كما قال: في الهداية إنه متصل للقطع لا للبقاء، وهو قياس صحيح وهم يقدمون القياس على المفهوم إذا تعارضا. واعترض في البحر قوله إن حمل المطلق على المقيد واجب إلخ بأنه ضعيف لما في النهاية من أن الأصح أنه لا يجوز لا في حادثة، ولا في حادثتين حتى جوز أبو حنيفة التيمم بجميع أجزاء الأرض بحديث: جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا، ولم يحمل هذا المطلق على المقيد وهو حديث: التراب طهور. اهـ. أقول: أجبت عنه فيما علقته على البحر بأن المقيد هنا لا ينفي هنا الحكم عما عداه؛ لأن التراب لقب، ومفهوم اللقب غير معتبر إلا عند فرقة شاذة ممن اعتبر المفاهيم، فليس مما يجب فيه الحمل فلا دلالة في ذلك على أنه لا يحمل في حادثة عندنا كيف وحمل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم و الحادثة مشهور عندنا مصرح به في متن المنار والتوضيح والتلويح وغيرها فما استند إليه من كلام النهاية غير مسلم فافهم. (شامی: ۷/۸۳)

مطلب في بيع الثمر والزرع والشجر مقصودا

پھل، کاشت اور درخت کو مقصود بنا کر فروخت کرنے کے احکام۔

(۱) سابق میں درخت کے تابع پھلو کی بیع کا حکم مذکور ہوا۔

(۲) پھر آگے علامہ حصکفیؒ **ومن باع ثمرة بارزة** سے مستقل پھلوں کی بیع کا حکم بیان فرمائیں گے، جو آگے مستقل مطلب میں مذکور ہے، البتہ زمین پر موجود و متصل درخت اور کھیتی کے پودوں کو مقصوداً یعنی زمین سے علاحدہ مستقل مبیع کے طور پر فروخت کرنے کا حکم انہوں نے ذکر نہیں فرمایا، چوں کہ کھیتی اور درخت بھی زمین سے متصل ہوتے ہیں، جیسے پھل درخت سے متصل ہوتے ہیں۔اس لیے اس کا حکم بھی واضح طور پر مذکور ہونا چاہیے۔اسی کو اس مطلب میں علامہ شامی نے بیان فرمایا ہے۔

یہاں علامہ شامیؒ نے کاشت اور درخت کو مقصود بنا کر فروخت کرنے کے متعلق درر کی عبارت تحریر فرمائی ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

(۱) کاشت کو سبزی (بقل) ہونے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس وجہ سے کہ وہ غیر منتفع ہے، نیز وہ زمین کے تابع ہونے کے سبب وصف کے درجہ میں ہے اور وصف پر انفرادی طور پر عقد کرنا جائز نہیں ہے۔

(۲) اسی طرح ایسی کاشت کو بشرط الترک فروخت کرنا جائز نہیں ہے؛ یعنی بیع کے وقت یہ شرط کی جائے کہ وہ اسے زمین پر رہنے دے یہاں تک کہ پک جائے یا بڑی ہو جائے تو یہ جائز نہیں ہے۔یہی حکم سبز گھاس اور سبزیوں کا ہے، یعنی بالکل چھوٹی اور غیر منتفع ہونے کی صورت میں مستقلاً فروخت کرنا اور بشرط الترک فروخت کرنا درست نہیں، ہاں قابل انتفاع ہونے کے بعد مستقل فروخت کرنا درست ہے۔

(۳) کاشت یا درخت کسی دو شخص کے مابین مشترک ہو تو اپنے شریک کو مطلقاً فروخت کرنا جائز ہے، خواہ کٹائی کا وقت آیا ہو یا نہ آیا ہو۔

(۴) کاشت یا درخت شریک کے علاوہ کو بلا اذن شریک فروخت کیا تو اصلاً تو یہ بیع فاسد ہوگی، البتہ باوجود فاسد ہونے کے عاقدین نے اس کو فسخ نہ کیا اور کٹائی کا وقت آ گیا تو اب یہ بیع جائز ہو جائے گی، اس وجہ سے کہ اس صورت میں عقد فاسد سے جائز میں بدل جائے گا، کیوں کہ وجہِ فساد ختم ہوگئی۔ جیسا کہ کسی شخص نے چھت میں موجود شہتیر فروخت کیا اور بیع فسخ نہیں کی، یہاں تک کہ بائع نے اسے نکال کر مشتری کے حوالہ کر دیا تو عقد درست ہوگا۔ آگے متن بیع البر فی سنبلہ کا مسئلہ آ رہا ہے۔

البحر الرائق میں ظہیریہ کے حوالہ سے اس کے متعلق چند مسائل مذکور ہیں، جو درج ذیل ہیں۔

(۱) اگر کسی شخص نے درخت زمین سے نکالنے کے لیے خریدا تو اسے حکم ہوگا کہ درخت کو اس کی جڑ کے ساتھ نکالے۔ ہاں اس کے لیے جڑوں کی انتہاء تک زمین کھودنا درست نہیں ہے، بلکہ عرف کے مطابق اس کو جڑوں سے نکالے گا، الا یہ کہ بائع نے اوپر سے کاٹنے کی شرط کی ہو تو اوپر سے کاٹنا ضروری ہوگا۔

(۲) درخت کو جڑوں سمیت نکالنے میں اگر بائع کا نقصان ہوتا ہو (مثلاً بائع کی کوئی دیوار یا کنواں قریب میں واقع ہو) تو ایسی صورت میں زمین کے اوپر سے کاٹے گا اور پھر اس طرح کاٹنے کے بعد یا اکھیڑنے کے بعد اگر اس جڑ پر دوسرا درخت نکل آئے تو وہ بائع کا ہوگا، مگر یہ کہ مشتری نے اوپر شاخوں سے کاٹا ہو تو پھر دوبارہ اگا ہوا مشتری کا ہوگا۔

(۳) اگر کسی شخص نے کھجور کا درخت خریدا اور اس بات کی صراحت نہیں کی کہ اکھیڑنے کے لئے ہے یا باقی رکھنے کے لئے، تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ زمین کا مالک نہ ہوگا اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کے نیچے والی زمین بیع میں داخل ہوگی، اور مشتری اس کا مالک ہوگا۔ یہی مختار قول ہے۔

(۴) اگر درخت کاٹنے کے لئے خریدا تو بالاتفاق زمین داخل نہ ہوگی۔

(۵) اگر درخت باقی رکھنے کے لیے خریدا تو بالاتفاق زمین داخل ہوگی۔

(۶) اگر کسی شخص نے مشترکہ درخت میں سے اپنا حصہ شریک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا تو اگر کٹائی کا وقت آچکا ہے تو عقد درست ہوگا ورنہ درست نہ ہوگا۔

اور ایسی مشترک چیز میں سے مشاع حصے کو جیسے کہ درخت کے پھل، زمین کی کاشت اور درخت وغیرہ کو بیچنے کا مسئلہ تفصیل اور وضاحت کے ساتھ ماقبل میں بیان ہو چکا ہے۔

مطلب في بيع الثمر والزرع والشجر مقصودا

لما فرغ من بيع الثمر تبعا للشجر شرع في بيعه مقصودا ولم يذكر حكم بيع الزرع والشجر مقصودا قال: في الدرر: لا يصح بيع الزرع قبل صيرورته بقلا؛ لأنه ليس بمنتفع به، وتابع للأرض، فيكون كالوصف، فلا يجوز إيراد العقد عليه بانفراده، وإن باع على أن يتركه حتى يدرك لم يجز وكذا الرطبة والبقول ويجوز بيع حصته من شريكه مطلقا أي سواء بلغ أوان الحصاد أو لا ومن غيره بغير إذنه إن لم يفسخ إلى الحصاد فإنه حينئذ ينقلب إلى الجواز كما إذا باع الجذع في السقف ولم يفسخ البيع حتى أخرجه وسلمه. اهـ. ويأتي في المتن بيع البر في سنبله

وفي البحر عن الظهيرية: اشترى شجرة للقلع يؤمر بقلعها بعروقها، وليس له حفر الأرض إلى انتهاء العروق بل يقلعها على العادة إلا إن شرط البائع القطع على وجه الأرض، أو يكون في القلع من الأصل مضرة للبائع ككونها بقرب حائط أو بئر فيقطعها على وجه الأرض، فإن قطعها أو قلعها فنبتت مكانها أخرى، فالنابت للبائع إلا إذا قطع من أعلاها فهي للمشتري سراج ولو اشترى نخلة ولم يبين أنها للقلع أو للقرار قال: أبو يوسف لا يملك أرضها وأدخل محمد ما تحتها وهو المختار وإن اشتراها للقطع لا تدخل الأرض اتفاقا، وإن للقرار تدخل اتفاقا وإن باع نصيبا له من شجرة بلا إذن الشريك جاز إن بلغت أوان قطعها وإلا فلا. اهـ. وقدمنا في الشركة حكم بيع الحصة الشائعة من ثمر أو زرع أو شجر مفصلا موضحا فراجعه. (شامی: ۷/۸۴)

مطلب اختلاف الفقهاء في المراد من بدو الصلاح

بدوِّ صلاح کے معنی کی تعیین میں فقہاء کے اختلاف کا بیان۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں ائمہ کے نزدیک بدو الصلاح کا کیا معنی ہے، اور بدوِّ صلاح سے قبل اور بعد کن احوال میں عقد درست ہے اور کن احوال میں درست نہیں وغیرہ کی وضاحت فرمائی ہے۔

بدو الصلاح سے قبل پھل کی بیع

متعدد احادیث شریفہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بدوِّ الصلاح سے پہلے پھل کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ بخاری شریف میں ہے:

لاتبیعوا الثمرة حتی یبدو صلاحها وفی روایة نهی النبی صلی الله علیه وسلم عن بیع الثمار حتی یبدو صلاحها۔ (رواهما البخاری)

بدو الصلاح کے لغوی معنی

'بدوٗ' کے لغوی معنی ظاہر ہونا اور 'صلاح' فساد کی ضد ہے جس کا معنی پکنے کے ہیں؛ اس طرح 'بدو صلاح' کا معنی ہوا: پھل کا پختہ ہونے لگے یا پختگی نظر آنے لگے۔

بدو صلاح کے اصطلاحی معنی میں فقہاء کا اختلاف ہے؛ چنانچہ احناف کے نزدیک 'بدو صلاح' یہ ہے کہ پھل آفت اور خراب ہونے سے محفوظ ہوجائے اور امام شافعیؒ کے نزدیک پھل کا 'بدو صلاح' یہ ہے کہ اس پر پختگی اور مٹھاس کے آثار ظاہر ہونا شروع ہوجائے۔

پھل ظاہر ہونے سے پہلے خرید وفروخت کرنا

اگر پھل درخت پر ظاہر نہ ہوا ہو تو اس کی بیع بالاتفاق ناجائز ہے۔

پھل کے ظاہر ہونے کے بعد بیع کی صورتیں:

پھل کے ظاہر ہونے کے بعد بیع کی دو صورتیں ہیں:

(۱)بیع الثمر قبل أن یبدو صلاحها۔(۲)بیع الثمر بعد أن یبدو صلاحها

اس میں سے ہر ایک کی تین تین صورتیں ہیں:

◆ قبل بدو الصلاح فروخت کرنے کی تین صورتیں:

(۱) بشرط الترک خرید وفروخت؛ یعنی اس شرط کے ساتھ بیع کی جائے کہ بائع ان پھلوں کو درختوں پر رہنے دے گا، یہ صورت ناجائز ہے۔ البتہ امام محمدؒ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر پھل کا حجم (سائز) مکمل ہو چکی ہو اور بڑھنے کا امکان نہ ہو تو عقد فاسد نہ ہوگا۔

(۲) بشرط القطع خرید وفروخت؛ یعنی اس شرط کے ساتھ بیع کی جائے کہ خریدار پھل خریدنے کے فوراً بعد کاٹ لے گا یہ صورت جائز ہے۔

(۳) مطلق عن شرط القطع والترک خرید وفروخت۔ یعنی بیع کے وقت پھلوں کے کاٹنے اور نہ کاٹنے کی کوئی شرط نہ لگائی جائے تو یہ عقد احناف کے نزدیک جائز ہے۔ (علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ اگر وہاں عرف ہو کہ مطلقاً عقد کے وقت بائع پھل باقی رکھنے کی اجازت دیتا ہو تو المعروف کالشروط کی وجہ سے عقد فاسد ہوگا۔)

◆ بدو الصلاح کے بعد فروخت کرنے کی تین صورتیں:

بدو الصلاح کے بعد فروخت کرنے میں بھی یہی تین صورتیں ہیں۔ جن میں سے دوسری اور تیسری صورتیں بالاتفاق جائز ہے اور پہلی صورت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ناجائز ہے؛ اس وجہ سے کہ اس میں مقتضاء عقد کے خلاف شرط لگانا لازم آتا ہے، نیز ملکِ غیر سے فائدہ اٹھانے کی خرابی بھی لازم آتی ہے، اور اگر بائع عوض کا مطالبہ کرے تو اجارہ ہوگا اور نہ کرے تو عاریت، اور یہ دونوں عقد ہیں، لہٰذا صفقتان فی صفقۃ لازم آئے گا، البتہ تعارف اور عموم بلوی کی وجہ سے امام محمدؒ کے نزدیک یہ عقد درست ہوگا۔

بدو الصلاح سے قبل و بعد پھلوں کی خرید و فروخت کے احکام کا خلاصہ

خلاصہ پھلوں کو ظاہر ہونے سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ یہ معدوم کی بیع ہے اور پھلوں کے نکلنے کے بعد جب کہ قابلِ انتفاع ہو جائے (خواہ انسان کے لیے قابل انتفاع ہو، خواہ جانور کے لیے قابل انتفاع ہو) بشرط القطع اور مطلق فروخت کرنا جائز ہے، اور بشرط الترک فروخت کرنا شیخینؒ کے نزدیک جائز نہیں، امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اور بدو الصلاح کے بعد بہر صورت فروخت کرنا جائز ہے۔

درخت پر بعض پھل نکلنے کے بعد خرید و فروخت کے احکام

علامہ حصکفیؒ نے پھلوں کے فروخت کرنے کی ایک اور صورت بیان فرمائی ہے، جس کی علامہ شامیؒ نے تفصیلی وضاحت فرمائی ہے: اگر بعض پھل درخت پر نکل آئے اور بعض نہ نکلے ہوں تو ظاہر المذہب کے مطابق بیع درست نہیں ہے، کیوں کہ غیر ظاہر پھل معدوم ہے اور معدوم کی بیع درست نہیں، البتہ علامہ سرخسیؒ نے المبسوط میں اس عقد کو اس شرط کے ساتھ صحیح قرار دیا ہے کہ عقد کے وقت نکلے ہوئے پھل زائد ہوں۔ اور علامہ حلوانی نے بھی اس کے جواز کا فتوی دیا ہے، اس پر علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ: علامہ ابن الہمامؒ فتح القدیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ اگر مطلق یعنی بلا شرطِ قطع و ترک خریدا اور مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے دوسرے پھل نکل آئے تو بیع فاسد ہوگی، کیوں کہ عقد کے وقت موجود پھلوں اور بعد میں نکلنے والے پھلوں میں تمیز متعذر رہے، لہٰذا مبیع کی سپردگی ممکن نہیں ہے اور یہ مبیع کی سپردگی سے پہلے مبیع کے ہلاک ہونے کے مشابہ ہو گیا، اور اگر مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد نئے پھل نکلے تو اختلاط کی وجہ سے بائع اور مشتری دونوں شریک ہوں گے، اور پھلوں کی مقدار نزاع ہو جائے تو مشتری کی بات یمین کے ساتھ قبول کی جائے گی، اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ میں ہیں، اسی طرح کا حکم بینگن اور خربوزے کی بیع میں ہے جب کہ قبضہ کے بعد بعض پھل ظاہر ہو، تو عاقدین مبیع میں شریک ہوں گے۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قبضہ کے بعد اگر پھل ظاہر ہو تو عقد کے وقت موجود پھلوں میں بیع درست ہے، لہٰذا علامہ زیلعیؒ کے حوالہ سے مصنفؒ نے مطلقاً جواز کو نقل کیا ہے وہ اس پر محمول ہے کہ معدوم اور موجود کو فروخت کیا گیا ہو۔ جیسا کہ علامہ حلوانیؒ کے حوالہ سے آگے آرہا ہے۔

اور علامہ ابن الہمامؒ نے جو تفصیل ذکر فرمائی ہے وہ اس پر محمول ہے کہ بائع نے صرف موجود پھلوں کو فروخت کیا ہو؛ کیوں کہ وہ بعد میں نکلنے والے پھلوں کو مبیع میں شامل نہیں کرتے اور بائع کی ملک قرار دے کر بائع کو مشتری کا شریک قرار دیتے ہیں۔

آگے علامہ شامی فتح کی عبارت کا ایک خلل بیان فرماتے ہیں۔ خلل یہ ہے کہ سابقہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ ابن ہمام فقط اس صورت کا حکم بیان کرتے ہیں جس میں موجود پھلوں پر عقد ہوا ہو۔ اس لیے اب ابن ہمام کا اس تفصیل کے بعد اسی صورت کے متعلق حلوانی کا مذہب اس طرح نقل کرنا کہ: **وكان الحلواني يفتي بجوازه في الكل** مناسب نہیں ہے، کیوں کہ مبیع جب موجود پھل ہے، پھر بھی حلوانی غیر مبیع کو مبیع میں شامل کریں، یہ بعید ہے۔ پس علامہ حلوانیؒ کا یہ حکم اس صورت کے متعلق ہے، جس میں عقدِ بیع موجود اور معدوم دونوں پھلوں پر واقع ہوئی ہو، تو حلوانی دونوں میں جواز کا فتوی دیتے ہیں۔ موجود میں اصالۃً اور معدوم میں تبعاً۔

ابن ہمامؒ کی یہ تفصیل در مع التنویر میں موجود مسئلہ (**ولو برز بعضها دون بعض**) پر ظاہر مذہب کے مطابق بیان کردہ حکم عدمِ صحتِ بیع پر متفرع ہے، گویا در مع التنویر میں مذکور عدمِ جواز کا حکم ابن ہمام نے 'قبل القبض' کے ساتھ خاص کر دیا اور بعد القبض کی صورت میں بطور شرکت کے جواز کے قائل ہیں، علامہ حصکفیؒ نے یہاں آگے علامہ حلوانی کا قول ایسی بیع کے مطلقاً جائز ہونے کا ذکر فرمایا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ وقتِ بیع موجود پھل، معدوم یعنی بعد میں ظاہر ہونے والے پھلوں سے زیادہ ہو۔

چنانچہ علامہ شامیؒ نے علامہ حلوانیؒ کے قول پر بھی تفصیل کلام نقل فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ حلوانیؒ نے جو جواز کی صراحت فرمائی ہے اس کے متعلق ان کا دعوی ہے کہ یہ ہمارے مشائخ سے مروی ہے اور امام فضلیؒ سے بھی منقول ہے، چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ: عقد کے وقت موجود پھل اصل ہے اور بعد میں جو پھل ظاہر ہوں گے وہ تابع ہے، نیز علامہ شمس الائمہ حلوانیؒ نے امام فضلیؒ کے حوالہ سے یہ کلام مطلقاً نقل فرمایا ہے اور عقد کے وقت پھل کے زیادہ ہونے کی قید ذکر نہیں فرمائی ہے، بل کہ امام فضلیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ: عقد کے وقت موجود کو اصل قرار دیا جائے اور بعد میں ظاہر ہونے والے پھلوں کو تابع قرار دیا جائے گا، امام فضلیؒ مزید تحریر فرماتے ہیں کہ: میں تعاملِ ناس کی وجہ سے اس کو پسند کرتا ہوں اور لوگوں کو ان کی عادت کے خلاف حکم دینے میں حرج ہے، (امام فضلی کا پورا کلام ہم نے فتح سے نقل کیا ہے، جب کہ علامہ شامی نے اس کلام کا بعض حصہ آگے در کی عبارت 'لوالخارج اکثر' پر بحر الرائق عن الفتح القدیر کے حوالے سے نقل کیا ہے۔)

علامہ ابن الہمام آگے تحریر فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کی ایک روایت (مطلقاً جواز کی) میں نے یہ دیکھی کہ گلاب کو پودوں پر فروخت کرنے کو جائز قرار دیا ہے، حالاں کہ بعد میں اگنے اور بڑھنے والے پھول اور پتیاں بھی شامل ہوتے رہتے ہیں، اور امام مالکؒ کا ایک قول یہی ہے۔

علامہ سرخسی کا قول: عدمِ جواز

علامہ زیلعیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہے کہ قول اصح کے مطابق بیع کی یہ صورت ناجائز ہے۔ کیونکہ اس جیسی صورت کا جواز کسی ضرورت کے پیش نظر ہوتا ہے اور یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے، اس وجہ سے کہ یہاں یہ ممکن ہے کہ اصول یعنی تنے فروخت کردے یا موجودہ پھلوں کو فروخت کردے اور جب دوسرے پھل ظاہر

ہو تو اس وقت اس کو فروخت کرے یا پوری قیمت میں فی الحال موجود پھلوں کو فروخت کرے اور بعد میں جو پھل ظاہر ہو اس سے انتفاع مباح قرار دے۔ اس طریقہ سے عاقدین کا مقصود حاصل ہو جائے گا، لہٰذا حدیث میں وارد معدوم بیع کی ممانعت کے خلاف جواز کا فتوی دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، چنانچہ حدیث میں وارد ہے:

نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم[1]۔

سرخسی کے استدلال پر علامہ شامیؒ کا جواب

علامہ شامیؒ علامہ سرخسیؒ پر رد کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ فی زماننا ضرورت کا تحقق کسی پر مخفی نہیں ہے، خصوصا شام کے علاقوں میں جہاں کثرت سے درخت اور پھل پائے جاتے ہیں اور عوام کو نادانی اور کم علمی کے سبب علامہ سرخسیؒ کے ذکر کردہ طرق میں سے کسی طریقہ کو اختیار کرنے پر مجبور کرنا ممکن نہیں ہے۔ اگر چہ بعض لوگوں کی حد تک یہ ممکن ہو تو بھی عام لوگوں کے اعتبار سے ممکن نہیں ہے، اور لوگوں کی عادت کے خلاف حکم دینے میں حرج ہے اور عدم جواز کی صورت میں ایسے مما لک میں پھلوں کا کھانا ہی حرام ہو جائے گا، کیوں کہ لوگ اسی طرح معاملہ کرتے ہیں۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کی وجہ سے باوجود مبیع معدوم ہونے کے بیع سلم جائز قرار دیا ہے، تو اس صورت

[1] علامہ زیلعیؒ نصب الرایہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ مذکورہ الفاظ کے ساتھ کتب حدیث میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے، البتہ قرطبی نے شرح مسلم میں بھی ان ہی الفاظ سے یہ روایت نقل فرمائی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعینہ ان الفاظ کے ساتھ پوری روایت پر ان کو اطلاع ہے۔ اور بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ در حقیقت یہ دو حدیثوں کا مجموعہ ہے۔:(۱) **لا تبع ما ليس عندك** (رواہ الترمذی)(۲) دوسری وہ روایات جن میں بیع سلم کی رخصت وارد ہے۔ اس اعتبار سے 'و**رخص في السلم**' الفاظِ حدیث نہ ہوں گے، بلکہ مصنف کا کلام ہوگا۔ جب کہ اندازِ بیان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ الفاظ حدیث ہے۔

میں بھی دلالتِ نص کے پیش نظر اس کو بیع سلم کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، اور اس صورت میں حکمِ جواز نص اور حدیث (نہی عن بیع المعدوم) سے متصادم نہ ہوگا، اسی وجہ سے یہ جواز استحسان پر مبنی کہا جاتا ہے، ورنہ قیاساً یہ ناجائز ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ابن الہمامؒ کا میلان بھی جواز کی جانب ہے، اسی وجہ سے انہوں نے امام محمدؒ کی روایت نقل فرمائی ہے۔ بلکہ ماقبل میں گزرا کہ علامہ حلوانیؒ نے جواز کا قول ہمارے مشائخ سے نقل کیا ہے اور جب کسی معاملہ میں تنگی ہو جائے تو اس میں وسعت کی راہ اختیار کی جاتی ہے اور یہ مخفی نہیں ہے کہ ایسے معاملات میں ظاہر الروایت سے عدول جائز ہے۔ جیسا کہ **نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف** میں ہم نے (علامہ شامیؒ نے) وضاحت فرمائی ہے۔

درخت پر بعض پھل ظاہر ہونے کے بعد پھل فروخت کرنے کے احکام کا خلاصہ:

خلاصہ یہ ہے کہ اگر درخت پر بعض پھل ظاہر ہونے کے بعد موجودہ اور آئندہ ظاہر ہونے والے پھلوں پر عقد کیا جائے تو علامہ سرخسیؒ بیعِ معدوم کے سبب عقد کو فاسد قرار دیتے ہیں اور علامہ حلوانیؒ اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں کہ موجودہ پھل معدوم کے مقابلہ میں زیادہ ہو اور امام فضلیؒ تعامل اور ضرورت کے پیش نظر مطلقاً جواز کے قائل ہیں۔ علامہ شامیؒ اور ابن الہمامؒ کا میلان بھی اسی قول کی جانب ہے اور ارباب افتاء نے اسی قول پر فتاوی صادر کیے ہیں: ملاحظہ فرمائیں امداد الفتاوی ۳/ ۱۲۴، احسن الفتاوی، ۶/ ۴۸۶ تا ۴۹۰، فقہ البیوع ۱/ ۳۳۲۔

تتمہ:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مشتری کتنی مدت تک اس درخت پر آنے والے پھلوں کا مالک ہوگا؟

کتب احناف میں تو اس کی کوئی صراحت ہم دست نہیں ہوئی، البتہ مفتی تقی صاحب دامت برکاتہ فقہ البیوع میں حاشیہ الدسوقی کے حوالہ سے مالکی مذہب بیان کرنے

کے بعد احناف کا مذہب بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

احناف میں سے جن حضرات نے مذکورہ بیع کو جائز قرار دیا ہے وہ ان پھلوں میں ہے جو صرف ایک بطن میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اور جو پھل مختلف بطن میں ظاہر ہوتے ہیں تو ان کی بیع اس طرح جائز نہیں ہے، اور وہ پھل جو سال کے اکثر حصہ میں درخت پر آتے رہتے ہیں، تو یہ بھی بیع السنین کے معنی میں ہے، لہٰذا اس کو جائز قرار دینا مناسب نہیں ہے۔

وقصر المالكية الجواز على ما تلاحق في بطن واحد، أو ما له بطون لا تتميز، وله نهاية ينتهى إليه. أما إذا كان متلاحقة بصفة مستمرة، وليس له أخر ينتهي إليه، كالموز في بعض الأقطار، فلا يجوز بيعه إلا بضرب من الأجل، ولو كثر الأجل. وقيده بعضهم بسنة واحدة، وبعضهم بسنتين. والظاهر أن من أجازه من الحنفية إنما قصد ما يظهر في بطن واحد. أما ما يظهر في بطون مختلفة، فلا. وأما ما يتلاحق في أكثر من سنة، فالظاهر أن فيه معنى بيع السنين، فلا ينبغي القول بجواره، والله سبحانه أعلم (فقه البيوع ١/٣٢٩)

ایک اشکال اور جواب

سابق میں قبل بدو الصلاح عقد کی تین صورتوں میں پہلی صورت بشرط الترک کے متعلق وضاحت گزر چکی کہ شیخینؒ عدمِ جواز کی صراحت فرماتے ہیں اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر پھل کا حجم اور سائز اس حد تک بڑھ چکی ہو کہ مزید اضافہ کا امکان نہ ہو تو جائز ہے، علامہ ابن الہمامؒ نے تعامل ناس کے سبب اس کو استحسان قرار دیا ہے اور فرماتے ہیں کہ اُس زمانہ میں لوگوں کا تعامل یہ تھا کہ ممکنہ اضافہ ہونے کے بعد عقد کرتے تھے لہٰذا پھل کو درخت پر رہنے دینے کی شرط موافق عقد ہوئی، لہٰذا عقد درست ہوگا، اور امام طحاویؒ نے عموم بلوی کی وجہ اسی کو اختیار کیا ہے، اور علامہ حصکفیؒ نے اسی کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

البتہ علامہ شامیؒ نے نہایہ عن القہستانیؒ کے حوالہ سے شیخینؒ کے قول کو مفتی بہ

قرار دیا ہے، الحاصل بدوالصلاح کے بعد پھل کی سائز مکمل بڑھ نہیں گئی ہے، تو بشرط الترک عقد کسی کے نزدیک درست نہیں ہے اور ممکنہ حد تک پھل بڑھ چکا ہے تو امام محمد جواز کے قائل ہیں۔

علامہ ابن الہمام امام محمدؒ کے قول کو نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ چونکہ امام محمد کے زمانہ میں پھل کا ممکنہ حجم (سائز) بڑھنے کے بعد عقد ہوتا تھا اس وجہ سے امام محمد نے تعامل کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے ورنہ حجم کا بڑھنا نہ بڑھنا، دونوں صورت میں ترک کی شرط مقتضاءِ عقد کے خلاف ہے، البتہ تعامل کے سبب جائز قرار دیا ہے۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر لوگ حجم کے مکمل ہونے سے پہلے خرید وفروخت کرنے لگے اور یہ عرف ہوجائے تو یہ عقد بھی درست ہوگا، نیز علامہ شامیؒ نے شرائطِ فاسدہ پر بحث فرماتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ مقتضاءعقد کے خلاف کسی شرط کا لوگوں میں تعامل ہوجائے اور معاملہ مفضی الی النزاع باقی نہ رہے تو عقد اس شرط کے ساتھ درست ہوگا، لہٰذا حجم مکمل ہونے سے پہلے بشرط الترک عقد درست ہوگا، حضرت اقدس مولانا اشرف علی تھانویؒ اور مفتی رشید احمد گنگوہیؒ نے اپنے فتاوی میں تعامل کی وجہ سے بدوالصلاح سے قبل بشرط الترک عقد کو درست قرار دیا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ احادیث میں بدوالصلاح سے قبل پھل فروخت کرنے کی ممانعت وارد ہوئی ہے، اور احناف کے نزدیک بشرط القطع اور مطلقاً فروخت کرنا جائز ہے اور تعامل کی وجہ بشرط الترک بھی جائز قرار دیا ہے تو حدیث کا محمل کیا ہوگا؟

مذکورہ سوال کا ایک جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث میں بدوالصلاح سے قبل فروخت کرنے کی ممانعت کی علت اس کا مفضی الی النزاع ہونا ہے، جب عرف کی وجہ سے نزاع کا احتمال ختم ہوگیا تو جو ممانعت کی علت ختم ہوگئی، اور عقد درست ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قبل بدوالصلاح فروخت

کرنے کی صورت میں نزاع واقع ہوتا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور مشورہ قبل بدو الصلاح فروخت کرنے سے منع کیا تھا، جیسا کہ بخاری شریف میں مذکور روایت سے واضح ہے۔

عن زيد بن ثابت رضى الله عنه، قال: كان الناس في عهد رسول الله ﷺ، يبتاعون الثمار، فإذا جذ الناس وحضر تقاضيهم، قال المبتاع: إنه أصاب الثمر دمان، أصابه مراض، أصابه قشام، عاهات يحتجون بها، فقال رسول الله ﷺ لما كثرت عنده الخصومة في ذلك: فإما لا، فلا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر كالمشورة يشير بها لكثرة خصومتهم۔ (رواه البخاری: ۸۶/۳۔ الحديث: ۲۱۹۳)

اور جن احادیث میں لفظ نہی صراحۃً آیا ہے تو ان کو اس حدیث کی روشنی میں نہی تنزیہی پر یا نہی ارشادی پر محمول کیا جائے گا کہ آپ نے ہدایت دی کہ ایسا کرو۔ گویا یہ تحریم شرعی نہیں ہے۔

احقر (مقالہ نگار) عرض کرتا ہے کہ حدیث میں بدوّ صلاح سے پہلے بیع کی ممانعت کی اصل علت یہ ہے کہ یہ عقد قمار کی طرح بلا بدل اور بلا مبیع نہ ہو جائے، یعنی بدوّ صلاح سے پہلے بیع میں اندیشہ ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ بیع تام ہونے اور ثمن ادا کرنے کے بعد یہ پھل مزید نہ بڑھے، اور خراب ہو جائے یا گر جائے اور مشتری کے ہاتھ میں کچھ بھی نہ آئے۔ شاید اسی وجہ سے احناف نے بدو صلاح کی وضاحت میں آفت و ہلاک سے محفوظ ہو جانا بیان فرمایا ہے۔

پس اس صورت میں مشتری کو اپنی مبیع ملنے کا یقین ہے، اور کمی بیشی پر وہ راضی ہے، نیز بائع ان پھلوں کو اپنے درخت پر ترک کرنے پر راضی ہوگا کیوں کہ ان درختوں کا یہی مقصد ہے، اور اس صورت میں درخت کو مشغول رہنے دینے سے بائع کو کوئی ضرر بھی نہیں، تو جانبین سے نزاع کا کوئی اندیشہ نہیں۔

اگر حدیث شریف کا یہ معنی مراد لیا جائے تو تمام صورتوں کا جواز بھی سمجھ

میں آجاتا ہے اور عرف کے سبب نص کو ترک کرنے یا نسخ کا اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا۔

مطلب: اختلاف الفقهاء فی المراد من بدو صلاح الثمر

(ومن باع ثمرة بارزة) أما قبل الظهور فلا يصح اتفاقا. (ظهر صلاحها أو لا صح) في الأصح. (ولو برز بعضها دون بعض لا) يصح. (في ظاهر المذهب) وصححه السرخسي وأفتى الحلواني بالجواز لو الخارج أكثر زيلعي.(تنوير الأبصار، الدر المختار)

(قوله ظهر صلاحها أو لا) قال: في الفتح: لا خلاف في عدم جواز بيع الثمار قبل أن تظهر ولا في عدم جوازه بعد الظهور قبل بدو الصلاح، بشرط الترك ولا في جوازه قبل بدو الصلاح بشرط القطع فيما ينتفع به، ولا في الجواز بعد بدو الصلاح، لكن بدو الصلاح عندنا أن تؤمن العاهة والفساد، وعند الشافعي هو ظهور النضج وبدو الحلاوة والخلاف إنما هو في بيعها قبل بدو الصلاح على الخلاف في معناه، لا بشرط القطع فعند الشافعي ومالك وأحمد لا يجوز، وعندنا إن كان بحال لا ينتفع به في الأكل، ولا في علف الدواب فيه خلاف بين المشايخ قيل: لا يجوز ونسبه قاضي خان لعامة مشايخنا، والصحيح أنه يجوز؛ لأنه مال منتفع به في ثاني الحال إن لم يكن منتفعا به في الحال، والحيلة في جوازه باتفاق المشايخ أن يبيع الكمثرى أول ما تخرج مع أوراق الشجر فيجوز فيها تبعا للأوراق كأنه ورق كله، وإن كان بحيث ينتفع به ولو علفا للدواب فالبيع جائز باتفاق أهل المذهب إذا باع بشرط القطع أو مطلقا. اهـ. (قوله: لا يصح في ظاهر المذهب) قال: في الفتح: ولو اشتراها مطلقا أي بلا شرط قطع أو ترك فأثمرت ثمرا آخر قبل القبض فسد البيع؛ لأنه لا يمكنه تسليم المبيع لتعذر التمييز فأشبه هلاكه قبل التسليم، ولو أثمرت بعد القبض يشتركان فيه للاختلاط، والقول قول المشتري في مقداره مع يمينه؛ لأنه في يده وكذا في بيع الباذنجان والبطيخ إذا حدث بعد القبض خروج بعضها اشتركا كما ذكرنا. اهـ. ومقتضاه أنها لو أثمرت بعد القبض يصح البيع في الموجود وقت البيع، فإطلاق المصنف تبعا للزيلعي محمول على ما إذا باع الموجود والمعدوم كما يفيده ما يأتي عن الحلواني، و ما ذكره في الفتح من التفصيل محمول على ما إذا باع الموجود فقط، وعلى هذا فقول الفتح عقب ما قدمناه عنه، وكان الحلواني يفتي بجوازه في الكل إلخ، لا يناسب التفصيل الذي

ذكره؛ لأنه لا وجه لجواز البيع في الكل إذا وقع البيع على الموجود فقط فاغتنم هذا التحرير. (قوله: وأفتى الحلواني بالجواز) وزعم أنه مروي عن أصحابنا وكذا حكى عن الإمام الفضلي، وقال: استحسن فيه لتعامل الناس، وفي نزع الناس عن عادتهم حرج قال: في الفتح: وقد رأيت رواية في نحو هذا عن محمد في بيع الورد على الأشجار فإن الورد متلاحق، وجوز البيع في الكل وهو قول مالك. اهـ. قال: الزيلعي وقال: شمس الأئمة السرخسي: والأصح أنه لا يجوز؛ لأن المصير إلى مثل هذه الطريقة عند تحقق الضرورة ولا ضرورة هنا؛ لأنه يمكنه أن يبيع الأصول على ما بينا أو يشتري الموجود ببعض الثمن، ويؤخر العقد في الباقي إلى وقت وجوده أو يشتري الموجود بجميع الثمن ويبيح له الانتفاع بما يحدث منه، فيحصل مقصودهما بهذا الطريق، فلا ضرورة إلى تجويز العقد في المعدوم مصادما للنص، وهو ما روي أنه - عليه الصلاة والسلام - نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم« اهـ. قلت: لكن لا يخفى تحقق الضرورة في زماننا ولا سيما في مثل دمشق الشام كثيرة الأشجار والثمار فإنه لغلبة الجهل على الناس لا يمكن إلزامهم بالتخلص بأحد الطرق المذكورة، وإن أمكن ذلك بالنسبة إلى بعض أفراد الناس لا يمكن بالنسبة إلى عامتهم وفي نزعهم عن عادتهم حرج كما علمت، ويلزم تحريم أكل الثمار في هذه البلدان إذ لا تباع إلا كذلك، والنبي - صلى الله عليه وسلم - إنما رخص في السلم للضرورة مع أنه بيع المعدوم، فحيث تحققت الضرورة هنا أيضا أمكن إلحاقه بالسلم بطريق الدلالة، فلم يكن مصادما للنص، فلذا جعلوه من الاستحسان؛ لأن القياس عدم الجواز، وظاهر كلام الفتح الميل إلى الجواز ولذا أورد له الرواية عن محمد بل تقدم أن الحلواني رواه عن أصحابنا وما ضاق الأمر إلا اتسع ولا يخفى أن هذا مسوغ للعدول عن ظاهر الرواية كما يعلم من رسالتنا المسماة نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، فراجعها. (قوله: لو الخارج أكثر) ذكر في البحر عن الفتح أن ما نقله شمس الأئمة عن الإمام الفضلي لم يقيده عنه بكون الموجود وقت العقد أكثر بل قال عنه: أجعل الموجود أصلا، وما يحدث بعد ذلك تبعا. (شامی:۸۷-۸٦-۷/۸۵)

مطلب فساد المتضمّن یوجب فساد المضمن

قاعدہ: متضمِّن کا فساد متضمَّن کے فساد کو مستلزم ہونے کی وضاحت

سابق میں مذکور پھل اور کاشت کی خرید وفروخت میں پھل اور کاشت کے حکم کے متعلق فرق واضح کرنے والے دو مسئلے علامہ حصکفیؒ نے الدر المنتقی کے حوالے سے تحریر فرمائے ہیں، مذکورہ دونوں مسئلوں میں فرق کی جو بنیاد ہے، اس کی وضاحت کرتے ہوئے انہوں نے الدر المنتقی نے یہ قاعدہ ذکر فرمایا ہے کہ: '**فساد المتضمِّن یوجب فساد المتضمَّن**' اس مطلب میں علامہ شامی دونوں مسئلوں کا فرق اور قاعدہ کی مزید وضاحت کرنا چاہتے ہیں۔

الدر المنتقی میں مذکور دو جزیئے:

(۱) اگر کسی نے درخت پر موجود پھل خریدے پھر ان پھلوں کے پکنے وغیرہ مقصد سے مالک سے درخت بھی اجرت پر لیا تو یہ اجارہ باطل ہوگا اور اس مدت میں جو زائد پھل ظاہر ہوں گے وہ مستأجر کے لئے حلال ہیں۔

(۲) اگر کسی شخص نے کاشت خریدی، پھر اس کاشت کی کٹائی تک زمین اجرت پر لی تو یہ اجارہ فاسد ہوگا اور اس مدت میں ظاہر ہونے والی کاشت مستأجر کے لئے حلال نہ ہوگی۔

پہلے جزئیہ میں اجارہ باطل ہونے اور زیادتی حلال ہونے کی وجہ یہ تحریر فرمائی ہے کہ اجارہ خلافِ قیاس حاجت اور تعامل کی وجہ سے مشروع ہے اور تنہا درخت کو پھل کے لئے یا تجفیفِ ثوب کے لئے اجارہ پر لینے کی نہ کوئی حاجت ہے اور نہ اس کا تعامل ہے، لہٰذا یہ اجارہ باطل ہوگا اور اس مدت میں مشتری کے پھل درخت پر بائع کی اجازت سے رہے اور پکے ہیں اس لئے پھلوں کی زیادتی وغیرہ حلال ہوگی۔

دوسرے مسئلہ میں مشتری نے زمین اس لیے اجارہ پر لی ہے کہ تا وقتِ ادراک

کاشت باقی رکھے، لہٰذا مدت کے مجہول ہونے کے سبب اجارہ فاسد ہوگا اس لیے کہ کھیتی پکنے میں گرمی، سردی کے سبب تعجیل وتاخیر ہوتی رہتی ہے، اور اس صورت میں جو زیادتی ہوتی ہے وہ مستأجر یعنی پھلوں کے مشتری کے لیے حلال نہ ہوگی۔

مذکورہ دونوں جزیئے میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجارۂ فاسدہ اور اجارۂ باطلہ دونوں میں مشتری کا مقصد پھلوں اور کھیتی کو درخت پر یا کھیت میں رکھ کر اس میں ادراک اور زیادتی حاصل کرنا تھا اور اجارہ کے ضمن میں مالک کی طرف سے مشتری کو پھلوں اور کھیتی باقی رکھنے کی اجازت بھی مل گئی؛ مگر بیعِ باطل کا کوئی وجود نہیں ہوتا ہے، لہٰذا یہ اجازت کسی دوسرے عقد کے ضمن میں نہ رہی، اور یہ اجازت مستقل ہوگئی اور اسی کی وجہ سے پھل حلال ہوں گے، اور عقدِ فاسد کا باوجود فساد کے ایک وجود اور اعتبار ہوتا ہے، اس لیے اس صورت میں اجازت ابھی تک اجارہ فاسدہ کے ضمن میں ہے، پس یہ اجازت بھی اجارۂ فاسدہ کے ضمن میں حاصل ہونے کے سبب فاسد ہوگی اور ایسی فاسد اجازت سے پھلوں میں جو زیادتی حاصل ہوئی وہ حلال نہ ہوگی، ان دونوں مسئلوں کو سمجھنے کے بعد اب خلاصہ یہ ہوا کہ:

(۱) بطلان المتضمِّن لا یوجب بطلان المتضمَّن۔

(۲) فساد المتضمِّن یوجب فساد المتضمَّن۔ اور اسی دوسرے قاعدہ کو علامہ شامیؒ نے مطلب میں بیان کیا ہے۔

احقر مقالہ نگار عرض کرتا ہے کہ درمختار کی تفریع وتعلیل سے یہ دونوں قاعدے مستخرج ہوتے ہیں، اور اسی اعتبار سے پھلوں کی زیادتی کے طیب ہونے کا حکم ہے۔ نیز پھل کے متعلق اس حکم پر علامہ حصکفیؒ کی طرح علامہ شامیؒ بھی متفق ہیں، اور اس کا تقاضا یہ تھا کہ علامہ شامیؒ اس مقام پر دونوں قاعدے مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق ذکر فرماتے، مگر انہوں نے فقط فساد والے قاعدے کو ذکر فرمایا، اور بطلان والے قاعدے کو ذکر نہیں

فرمایا۔ اور شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ شامیؒ عقد کے فساد و بطلان کی بنیاد پر پھلوں اور کھیتی کے حکم کے درمیان بیان کردہ مذکورہ فرق سے مطمئن نہیں ہیں؛ چنانچہ آگے فرماتے ہیں کہ یہ فرق سابق میں بیان کردہ اس مسئلے کے برخلاف ہے، جس میں عقدِ فاسد یا عقدِ باطل کے بعد، قبل المتارکۃ بیع تعاطی کو باطل قرار دیا گیا ہے۔ بایں طور کہ اگر بیع باطل معدوم اور متلاشی ہے تو پھر اس مجلس کے ضمن میں ہونے والی بیع تعاطی پر اس عقد باطل کا کوئی اثر نہ ہونا چاہیے اور تعاطی درست ہونی چاہئے، مگر تعاطی کو باطل مانا گیا، معلوم ہوا کہ تعاطی عقد باطل پر متضمّن تھی، اور چوں کہ متضمن عقد باطل ہوگیا تو متضمَّن بھی باطل ہوگیا، نیز علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اشباہ کے فن ثالث کے اخیر میں قاعدہ ہے کہ **إذا بطل الشئ بطل مافی ضمنه**، اور وہاں اس قاعدے کے تحت متعدد فروع بھی مذکور ہیں، پس پھلوں کے مسئلے میں بیان کردہ فرق ان مسائل کے بھی خلاف ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ علامہ شامیؒ نے گرچہ یہاں مذکور پھل اور کھیتی کے الگ الگ حکم سے اختلاف تو نہیں فرمایا، مگر حکم میں فرق کی جو وجہ علامہ حصکفیؒ نے بیان فرمائی ہے اس سے یقینا متفق نہیں۔ اور اگر یہ فرق درست نہ ہو تو عقدِ فاسد اور عقدِ باطل دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہئے، یعنی جس طرح عقدِ فاسد اپنے اندر متضمن اذن کو بھی فاسد کردیتا ہے، اسی طرح عقدِ باطل اپنے اندر متضمن اذن کو بھی باطل کردیتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ کتب فقہ میں مذکورہ مسئلہ اسی طرح مذکور ہے، یعنی عقد فاسد والا اذن فاسد ہوگا مگر عقد باطل والا اذن باطل نہیں بلکہ صحیح ہوگا۔

اس لیے اس مقام پر بہتر تقریر وہ ہے جو اشباہ میں ابن نجیمؒ نے تحریر فرمائی ہے۔ موصوف نے **إذا بطل الشئ الخ** کا قاعدہ ذکر فرمانے کے بعد اس کی فروعات ذکر فرمائی ہیں اور اخیر میں اس قاعدے کے مستثنیات ذکر فرمائے ہیں، جس میں مذکورہ مسئلہ اجارۂ اشجار والا ذکر فرمایا ہے۔ گویا قاعدے کے مطابق تو یہاں بھی عقد باطل کے ضمن میں

موجود اذن باطل ہونے کے سبب زیادتی حلال نہ ہونی چاہیے،مگر یہ مسئلہ (اور وہاں مذکور دیگر مسائل)اس قاعدے سے مستثنی ہیں۔

خرج عنها ماذكروه في البيوع لوباعه الثمار و آجره الأشجار طاب له تركها مع بطلان الإجارة فمقتضى القاعدة أن لايطيب لثبوت الإذن في ضمن الاجارة. (الأشباه والنظائر: ٢٥٨/٣)

نوٹ:مذکورہ باطل اور فاسد اجارہ کی تصحیح کی چند صورتیں آگے علامہ حصکفیؒ نے تحریر فرمائی ہیں اور علامہ شامیؒ نے اس کی وضاحت فرمائی ہے۔فلیراجع۔

مطلب: فساد المتضمن يوجب فساد المتضمن

وإن استأجر الشجر إلى وقت الإدراك بطلت الإجارة وطابت الزيادة لبقاء الإذن. ولو استأجر الأرض لترك الزرع فسدت لجهالة المدة، ولم تطب الزيادة ملتقى الأبحر لفساد الإذن بفساد الإجارة بخلاف الباطل كما حررناه في شرحه. (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله: كما حررناه في شرحه) ونصه لفساد الإذن بفساد الإجارة وفساد المتضمن يوجب فساد المتضمن بخلاف الباطل، فإنه معدوم شرعا أصلا و وصفا، فلا يتضمن شيئا فكانت مباشرته عبارة عن الإذن. اهـ ح.

وحاصل الفرق كما في الفتح وغيره: أن الفاسد له وجود؛ لأنه فائت الوصف دون الأصل فكان الإذن ثابتا في ضمنه فيفسد، بخلاف الباطل فإنه لا وجود له أصلا فلم يوجد إلا الإذن ولا يخفى أن هذا الفرق ينافي ما مر أول البيوع من أن البيع بعد عقد فاسد أو باطل لا ينعقد قبل متاركة العقد الأول، وينافي فروعا أخر مذكورة في آخر الفن الثالث من الأشباه عند قوله: فائدة: إذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه، فراجعها متأملا. (شامی: ٨٨/٧)

مطلب في حبس المبيع لقبض الثمن

وفي هلاكه ومايكون قبضا

ثمن کی وصولی کے لیے بائع کا مبیع روک لینے،مبیع کے ہلاک ہونے اور قبضہ مختلف کی صورتوں کے احکام

علامہ شامیؒ اس مطلب میں بائع کو کن صورتوں میں حبس مبیع کا حق ہے اور کن صورتوں میں نہیں ہے، اس کی وضاحت فرمائی ہے، جب کہ' ما یکون قبضاً' کی صورتوں کے لیے آگے مستقل مطلب قائم فرمایا ہے۔

ثمن کی ادائیگی اعتبار سے بیع کے اقسام

(۱) بیع حال: وہ بیع جس میں عقد کے فورا بعد مشتری کے ذمہ ثمن کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے اور بائع کے ذمہ مبیع کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے، ہاں عاقدین میں سے کوئی ایک دوسرے کو مہلت دیتا ہے تو اس کی گنجائش ہے اور یہ تطوع اور احسان ہے، عاقدین میں سے کسی کا حق نہیں ہے، اسی وجہ سے غیر متعین مدت تک کی مہلت دینا بھی درست ہے، نیز عاقدین جب چاہے مطالبہ کرسکتے ہیں۔(فقہ البیوع:۱/ ۵۳۴)

(۲) بیع مؤجل (ادھار بیع): وہ عقد جس میں ثمن کی ادائیگی تاخیر سے ادا کرنے شرط کی جائے، یہ عقد بھی بالاجماع جائز ہے۔(فقہ البیوع:۱/ ۵۳۷)

احناف کے نزدیک بیع حال میں عقد کے بعد فوراً مشتری کے ذمہ ثمن کی ادائیگی واجب ہے، اسی وجہ سے بائع کو ثمن وصول کرنے کی غرض سے حبس مبیع کا حق حاصل ہوتا ہے، جب کہ بیعِ مؤجل میں بائع کو حبس مبیع کا حق حاصل نہیں ہے۔

بائع کو درج ذیل صورتوں میں حبس مبیع کا حق حاصل ہے:

بیع حال میں جب تک بائع مکمل ثمن پر قبضہ نہ کرلے تب تک بائع کو حق حاصل

ہے کہ مبیع کو روکے رکھے اور مشتری کو سپرد نہ کرے، حتی کہ اگر صرف ایک درہم کی ادائیگی بھی باقی ہو تو اس کی وصول یابی تک حبسِ مبیع کا حق حاصل ہے، اس وجہ سے کہ ثمن غیر متجزی ہے، لہٰذا ثمن کے تمام اجزاء وصول ہونے تک حبس مبیع کا حق حاصل ہوگا۔

اگر ایک عقد میں دو یا زائد چیزوں کو الگ الگ ثمن کی وضاحت سے فروخت کیا گیا ہو، تب بھی جمیع ثمن کے وصول ہونے تک بائع کے لئے حبسِ مبیع کا حق حاصل ہے، لہٰذا اگر مبیع دو چیزیں ہوں اور مشتری ایک کی قیمت ادا کرے اور اس کے مقابل مجموعۂ مبیع میں سے ایک چیز کا مطالبہ کرے تو درست نہ ہوگا، اس وجہ سے کہ یہ تفریقِ صفقہ ہے اور مشتری کو صفقۂ واحدہ کے قبول میں تفریق کا حق حاصل نہیں ہے۔

مشتری ثمن کے بدلہ میں کوئی چیز رہن رکھے یا کسی کو کفیل بنائے یا بعض ثمن ادا کرے تب بھی حق حبس ساقط نہ ہوگا۔

درج ذیل صورتوں میں بائع کو حق حبس بیع حاصل نہ ہوگا:

(۱) جب مشتری بائع کو مکمل ثمن ادا کردے۔

(۲) بیع مؤجل ہو یا بیع حال کے بعد مشتری کو بائع نے مہلت دی ہو۔

(۳) بائع نے ثمن وصول کرنے سے پہلے مشتری کو مبیع سپرد کردی ہو، اسی طرح مشتری مبیع پر قبضہ کر رہا ہو اور بائع باوجود دیکھنے کے مشتری کو نہ روکے۔ ہاں اگر بائع کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو تو بائع کو حق حبس حاصل ہوگا۔

(۴) اگر بائع نے مشتری کو ثمن کا حوالہ کردیا تو حق حبس ساقط ہو جائے گا، مثلاً بائع کے ذمہ کسی کا دین ہو اور بائع مشتری کو کہے کہ ثمن فلاں شخص کو ادا کردینا اور مشتری اس کو قبول کرلے تو اب بائع کو حق حبس نہ ہوگا۔

شیخینؒ کے نزدیک مشتری کے بائع کو حوالہ کرنے سے بھی حق حبسِ مبیع باقی نہیں رہتا، البتہ امام محمد سے دو طرح کی روایات ہیں۔

نوٹ : علامہ علی حیدر آفندیؒ نے **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام** میں حقِ حبسِ مبیع کو ساقط کرنے والے امور کی تفصیل کرتے ہوئے حقِ حبس کو ساقط کرنے والے گیارہ اسباب تحریر فرمائیں ہیں۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، مادہ نمبر:۲۸۱، ۲۸۲

مطلب في حبس المبيع لقبض الثمن وفي هلاكه وما يكون قبضا.

[تنبيه]: للبائع حبس المبيع إلى قبض الثمن، ولو بقي منه درهم ولو المبيع شيئين بصفقة واحدة، وسمى لكل ثمنا فله حبسهما إلى استيفاء الكل، ولا يسقط حق الحبس بالرهن ولا بالكفيل، ولا بإبرائه عن بعض الثمن حتى يستوفي الباقي، ويسقط بحوالة البائع على المشتري بالثمن اتفاقا وكذا بحوالة المشتري البائع به على رجل عند أبي يوسف، وعند محمد فيه روايتان، وبتأجيل الثمن بعد البيع وبتسليم البائع المبيع قبل قبض الثمن فليس له بعده رده إليه بخلاف ما إذا قبضه المشتري بلا إذنه إلا إذا رآه ولم يمنعه من القبض فهو إذن. (شامی: ۷/۹۳)

مطلب فيما يكون قبضا للمبيع

قبضۂ حقیقی اور حکمی کے احکام

سابق میں شرائطِ بیع کے تحت یہ وضاحت گذری ہے کہ صحتِ عقد کے لئے مبیع بائع کے قبضہ میں ہونا شرط ہے، اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے مبیع کے قبضہ کی مختلف صورتیں بیان فرمائی ہیں۔

قبضہ کی تعریف

لغت میں لفظِ 'قبض' متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ کسی چیز کو پوری ہتھیلی سے پکڑنا، اسی معنیٰ میں تلوار وغیرہ کو پکڑنا کہا جاتا ہے، اسی طرح کسی چیز کے لینے اور مٹھی میں بند کرنے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً قبض الید علی الشئ اور کسی چیز سے روکنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً قبض یدہ عن الشئ۔

قبضہ کے اصطلاحی معنی

قبضہ کے اصطلاحی معنی ہے: کسی چیز کو حاصل کرنے یا اس پر قدرت حاصل کرنے کو قبضہ کہتے ہیں، خواہ وہ ان چیزوں میں سے ہو جس کو ہاتھ میں پکڑ کر حسی طور پر قبضہ کیا جا سکے یا ان چیزوں میں سے ہو جس کو ہاتھ میں پکڑ کر حسی طور پر قبضہ کرنا ممکن نہ ہو۔

علامہ کاسانیؒ قبضہ کی تعریف کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: قبضہ کا معنی قابو دینا، خالی کر دینا، عرفاً، عادۃً اور حقیقۃً موانع کو ختم ہونا، اور علامہ العز الدین بن عبد السلامؒ قبضہ کی تعریف کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ **قبضت الدار و الأرض و العبد و البعير** سے قبضہ پانا اور تصرف پر قادر ہونا مراد ہے۔ (فقہ البیوع ۱: /۳۹۸)

قبضہ کے اقسام

قبضہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبضۂ حقیقی (۲) قبضۂ حکمی۔

(۱) قبضۂ حقیقی یہ ہے کہ منقولی اشیاء کو حسًّا ہاتھ میں لیا جائے۔

(۲) قبضۂ حکمی کی مختلف صورتیں ہیں: علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں منقولی اشیاء میں قبضۂ حکمی کی متعدد صورتیں بیان فرمائی ہیں:

(۱) امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ: ہر تصرف جو بغیر قبضہ کے جائز ہوتا ہے (جیسے بیع بدون قبضِ مبیع درست ہے) جب مشتری قبضہ سے پہلے ایسا تصرف کرے تو جائز نہیں ہے اور ہر وہ تصرف جو قبضہ کے بغیر جائز نہیں ہوتا ہے، جیسے ہبہ تو مشتری قبل القبض ایسے تصرف کرے تو جائز ہے، اور یہ تصرف مشتری کا قبضہ شمار ہوگا، اس صورت میں موہوب لہ کا قبضہ مشتری کے قبضہ کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔

(۲) قبضۂ حکمی کی ایک صورت یہ ہے کہ مشتری یہ مبیع کسی اجنبی کو بطورِ ودیعت یا عاریت دیتے ہوئے بائع کو حکم دے کہ مبیع مودَع یا مستعیر کے حوالے کر دے، البتہ بائع کو اپنے پاس ودیعت یا عاریت کے طور پر رکھ لینے کو کہے یا بائع کو اجارہ پر دے تو یہ

مشتری کا قبضۂ حکمی نہ ہوگا، اسی طرح اگر مشتری بائع کو مبیع کا کچھ ثمن ادا کرے اور بقیہ کے عوض بائع کے پاس مبیع بطورِ رہن رکھے تو یہ بھی مشتری کا قبضہ شمار نہ ہوگا۔

(۳) قبضۂ حکمی کی ایک صورت یہ ہے کہ کسی نے غلام خریدا اور اس کے بعد غلام سے کہا میرے ساتھ آؤ۔ اور وہ چلا تو یہ قبضۂ حکمی ہے، اسی طرح مشتری نے خریدنے کے بعد غلام کو آزاد کر دیا تو یہ بھی قبضۂ حکمی ہے۔

(۴) قبضۂ حکمی کی ایک صورت یہ ہے کہ بائع مبیع کو ضائع کر دے یا عیب دار کر دے یا بائع مشتری کے حکم سے مبیع میں تصرف کرے، مثلاً مشتری نے گندم خرید کر بائع کو حکم دیا کہ اس کو پیس دے۔

(۵) قبضۂ حکمی کی ایک صورت یہ ہے کہ مشتری نے باندی خرید کر وطی کی جس سے وہ حاملہ ہوگئی۔

(۶) قبضۂ حکمی کی ایک صورت یہ ہے کہ مشتری مبیع رکھنے کی غرض سے برتن دے اور بائع اس میں مبیع رکھ دے، مثلاً مشتری تیل خرید کر بائع کو برتن دے تو بائع مشتری کے سامنے اس برتن میں وزن کرے تو یہ قبضۂ حکمی ہے اور قولِ اصح کے مطابق مشتری کی غیبوبت میں وزن کر کے اس کے برتن میں رکھنے سے بھی قبضۂ حکمی ہو جائے گا، یہی حکم ہر مکیلی اور موزونی چیز کا ہے کہ جب مشتری برتن دے اور بائع مشتری کے حکم سے اس برتن میں کیل یا وزن کرے تو مشتری کا قبضہ شمار ہوگا۔

(۷) قبضۂ حکمی کی ایک صورت یہ ہے کہ کسی چیز کو غصب کرنے کے بعد خرید لے تو ماقبل کا قبضہ ہی قبضۂ حکمی ہوگا، البتہ ودیعت اور عاریت میں ماقبل کے قبضہ کو قبضۂ حکمی نہیں سمجھا جائے گا۔

اور اگر اولاً مودع اور مستعیر نے ودیعت و عاریت ختم کر کے واپس کرنے کی غرض سے مالک کے لیے تخلیہ کر دیا، مگر مالک نے وہ چیز اپنے قبضۂ حسی میں نہیں لی، اور

اسی درمیان مودع یا مستعیر نے خریدی تو جدید قبضہ کی ضرورت نہیں، یہ قبضہ کافی ہوگا۔

اگر کسی شخص نے کپڑا یا گندم خریدا پھر بائع سے کہا **بِعْهُ** اس کو کسی کے ہاتھ فروخت کردے، تو امام فضلیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری نے قبضہ اور رؤیت سے پہلے کہا ہو تو فسخ شمار کیا جائے گا، اگرچہ بائع نے ہاں نہ کہا ہو، کیوں کہ یہ مشتری کی طرف سے خیار رویت کے پیش نظر فسخ کرنا سمجھا جائے گا۔ اور خیارِ رؤیت کی وجہ سے صرف مشتری کو خیارِ فسخ حاصل ہوتا ہے، بائع کی رضامندی ضروری نہیں۔

اور اگر مشتری نے بِعْه لی کہا یعنی میرے لئے فروخت کردو، تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ حکم قبضہ سے پہلے ہو (۲) قبضہ کے بعد ہو۔

پہلی صورت میں چوں کہ منقولی اشیاء کے قبضہ سے پہلے مبیع فروخت کرنے کا حکم درست نہیں ہے، اس وجہ سے وکالت بالبیع کے بجائے فسخ پر محمول ہوگا، لہٰذا مشتری کے قول کا معنی ہوگا: **کن وکیلاً لی فی الفسخ** ۔ تو جب تک بائع قبول نہ کرے یا نعم نہ کہے تو فسخ نہ ہوگا۔ اور اگر قبضہ کے بعد مشتری حکم کرے خواہ بِعْه کہے یا بِعْه لی کہے بہر دو صورت وکیل بالبیع ہوگا۔

نوٹ: قبضہ کی ایک شکل تخلیہ بھی ہے، جو آگے مستقل مطلب کے تحت بیان کی جائے گی۔

مطلب: فيما يكون قبضا للمبيع

وقد يكون القبض حكميا قال: محمد كل تصرف يجوز من غير قبض إذا فعله المشتري قبل القبض لا يجوز وكل ما لا يجوز إلا بالقبض كالهبة إذا فعله المشتري قبل القبض جاز، ويصير المشتري قابضا. اهـ. أي لأن قبض الموهوب له يقوم مقام قبض المشتري ومن القبض ما لو أودعه المشتري عند أجنبي أو أعاره وأمر البائع بالتسليم إليه لا لو أودعه، أو أعاره أو آجره من البائع أو دفع إليه بعض الثمن، وقال: تركته عندك رهنا على الباقي ومنه ما لو قال: للغلام: تعال معي وامش فتخطى أو أعتقه أو أتلف المبيع أو أحدث فيه عيبا أو أمر البائع بذلك ففعل

أو أمره بطحن الحنطة فطحن، أو وطئ الأمة فحبلت، ومنه ما لو اشترى دهنا ودفع قارورة يزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشتري، فهو قبض وكذا بغيبته في الأصح، وكذا كل مكيل أو موزون إذا دفع له الوعاء فكاله أو وزنه فيه بأمره، ومنه ما لو غصب شيئا ثم اشتراه صار قابضا بخلاف الوديعة والعارية إلا إذا وصل إليه بعد التخلية ولو اشترى ثوبا أو حنطة فقال: للبائع: بعه قال: الإمام الفضلي: إن كان قبل القبض والرؤية كان فسخا، وإن لم يقل البائع نعم؛ لأن المشتري ينفرد بالفسخ في خيار الرؤية، وإن قال: بعه لي أي كن وكيلا في الفسخ فما لم يقبل البائع لا يكون فسخا، وكذا لو بعد القبض والرؤية لكن يكون وكيلا بالبيع سواء قال: بعه أو بعه لي هذا كله ملخص ما في البحر. (شامی: ۷/۹۴)

مطلب في شروط التخلية

قبضہ کی ایک شکل: تخلیہ کے احکام۔

اس مطلب میں ۵ باتوں کی وضاحت کی گئی ہے۔

(۱) تخلیہ کی تعریف۔

(۲) فوائد قیود۔

(۳) تخلیہ کا حکم۔

(۴) تفریعات۔

(۱) تخلیہ

تخلیہ: باب تفعیل کا مصدر ہے اور کئی معانی میں استعمال ہوتا ہے، ترک کرنا، چھوڑنا اور اعراض کرنا وغیرہ؛ اور فقہاء کی اصطلاح میں کسی شخص کو کسی چیز پر بلا کسی روک ٹوک کے تصرف کا اختیار دینا۔ (بدائع الصنائع: ۵/ ۲۴۴)

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ: قبضہ ایسے تخلیہ سے ہوتا ہے جس میں بلا حائل و مانع مشتری کو مبیع پر تصرف کا اختیار دیا جائے اور 'اجناس' میں ایک اور زائد شرط مذکور ہے کہ بائع مشتری کو کہے: **خليت بينك وبين المبيع** یعنی میں نے تیرے اور مبیع کے

درمیان تخلیہ کر دیا۔ اگر بائع نے یہ نہیں کہا یا وہ دور ہو تو قبضہ نہ ہوگا۔

یہ دراصل تسلیم اور قبض کی تعریف ہے، مگر چوں کہ تسلیم اور قبض کی تعریف تخلیہ سے کی گئی ہے، اس لیے یہی تخلیہ کی اصطلاحی تعریف کہی جاسکتی ہے۔

(۲) فوائد قیود

علامہ حصکفیؒ نے مذکورہ تعریف میں پہلی قید بلا مانع کی ذکر فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ اس کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مبیع علاحدہ ہو، کسی غیر کے حق میں مشغول نہ ہو، اگر کسی غیر کے حق میں مشغول ہو گی تو تخلیہ درست نہ ہوگا، مثلاً گندم اگر بائع کی بوری ہو تو یہ مانع نہیں ہے؛ کیوں کہ گیہوں مشغول نہیں بل کہ شاغل ہے۔

علامہ شامیؒ نے بحر اور الملتقط کے حوالہ سے چند مثالیں ذکر فرمائی ہیں، جس میں مبیع حق غیر میں مشغول ہونے کے سبب تخلیہ کے درست نہیں ہوتا۔

•• اگر کسی شخص نے دار فروخت کیا اور اس میں بائع کا سامان ہو خواہ کم ہو یا زیادہ؛ تخلیہ اور قبضہ درست نہ ہوگا، تا آنکہ بائع اپنا سامان نکال کر سپرد نہ کرے۔ •• اسی طرح اگر کسی نے زمین فروخت کی، دراں حالیکہ اس میں بائع کی کاشت اور پیداوار بھی ہو تو قبضہ درست نہ ہوگا۔ •• بحر میں قنیہ کے حوالے سے ہے کہ کسی شخص نے گندم کو بالیوں میں فروخت کیا اور مشتری کے حوالہ کر دیا تو یہ قبضہ درست نہ ہوگا، جیسے کہ فراش میں بھری ہوئی روئی بیچی تو مانع کی وجہ سے قبضہ درست نہ ہوگا۔ •• البتہ پھل کو درخت پر ہونے کی حالت میں سپرد کرنا درست ہے اگر چہ بائع کی ملک سے متصل ہو •• علامہ وبریؒ تحریر فرماتے ہیں کہ دار میں بائع کے علاوہ کا سامان تخلیہ کے مانع نہیں ہے۔ •• نیز دار میں سامان موجود ہونے کی صورت میں اگر بائع دار اور سامان دونوں پر قبضہ کرنے کی اجازت دیتا ہے تو تخلیہ اور قبضہ درست ہوگا اور دار میں موجود سامان مشتری کے پاس

بطور ودیعت سمجھا جائے گا۔

نوٹ (۱): علامہ رافعیؒ فرماتے ہیں کہ 'حنطۃ فی سنبلھا' اور 'قطن فی فراش' والے مسئلے میں مبیع (حنطۃ اور قطن) شاغل ہے، مشغول نہیں۔ اور یہ تسلیم میں مانع نہیں ہونا چاہئے، ہاں! یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس صورت میں افراز نہیں پایا گیا ہے، اس لیے تسلیم معتبر نہ ہوگا، جب کہ ثمار علی الاشجار کی صورت میں ثمار شاغل ہے اور یہ تسلیم میں مانع نہیں، اس لیے تسلیم درست ہوگا، البتہ اس صورت میں بھی افراز نہیں، مگر اس کا یہ جواب ہوسکتا ہے کہ پھلوں کی بیع کے جواز کے مسائل خلافِ قیاس عرف پر مبنی ہے۔

نوٹ (۲): علامہ شامیؒ نے وبریؒ کے حوالے سے متاعِ غیر کے مانع نہ ہونے کی بات تحریر فرمائی ہے، یہ اس اعتبار سے ہے کہ مبیع (دار) اس صورت میں ملک بائع میں مشغول نہیں ہے، اس لیے تسلیم درست ہوگی؛ البتہ اس کے بعد مذکور مسئلہ یعنی اذنِ قبض ہو تو تفصیلِ مذکور کے ساتھ قبضہ درست ہوگا، اس کو متاعِ غیر کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اسی لیے یہ مسئلہ فتاوی ہندیہ میں اس قید کے بغیر ہے اور درمختار میں ہبہ کے باب میں موہوب مشعول پر قبضہ دینے کی صورت میں متاعِ غیر کی کوئی قید نہیں۔ چنانچہ فقہ البیوع میں ہے:

القبض في الدار التي يسكنها البائع

ثم اشترط الفقهاء لصحة تسليم الدار أن تكون خالية من أمتعة البائع. فإن كانت مشغولة بها لا يتحقق القبض حتى يفرغها. ولكن جاء في الفتاوى الهندية عن فتاوى أبى الليث: فإن أذن البائع للمشتري بقبض الدار والمتاع، صح التسليم، لأن المتاع صار وديعة عند المشتري. وكذلك ذكروا حيلة في نفاذ هبة ماهو مشغول بمتاع الواهب فقالوا: وحيلة هبة المشغول أن يودع الشاغل أولا عند الموهوب له، ثم يسلمه الدار مثلا، فتصح لشغلها بمتاع في يده (فقه البيوع: ۱/۳۹۹)

علامہ حصکفیؒ نے ایک اور قید 'ولا حائل' کی ذکر فرمائی ہے علامہ شامیؒ اس پر تبصرہ

فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ یہ سپردگی مشتری کی موجودگی میں ہو، یعنی شغل کے علاوہ اور کوئی رکاوٹ بھی نہ ہو، جیسے مبیع مشتری سے دور ہے، تو بائع گرچہ اجازت دے، مگر یہ دوری قبضہ میں رکاوٹ ہے، سابق میں گذری مثالوں سے یہ بخوبی سمجھا جاسکتا ہے۔

آگے علامہ شامیؒ اجناس کے حوالہ سے لفظ 'خلیت' کی مذکور شرط پر تبصرہ فرماتے ہیں کہ بعینہ ان مخصوص الفاظ کو کہنا ضروری نہیں ہے بلکہ وہ تمام الفاظ جو قبضہ کی اجازت پر دال ہوں، کہنا کافی ہے۔ چنانچہ بحر کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ اگر بائع نے مشتری سے کہا 'خذ' (لے/ پکڑ لے) تو قبضہ نہ ہوگا اور اگر 'خذہ' کہا یعنی تو اس مبیع کو لے تو یہ تخلیہ ہوگا۔

<u>تخلیہ کا حکم یعنی تخلیہ قبضۂ حقیقی ہے یا حکمی اور تخلیہ کی صورتیں:</u>

علامہ شامیؒ خلاصہ کے طور پر تحریر فرماتے ہیں کہ اگر تخلیہ کے ذریعہ مبیع پر بلا تکلف قبضہ کی قدرت مل جائے تو یہ قبضہ حکمی ہے۔

البتہ مختلف مبیع کے اعتبار سے تخلیہ کی صورت بھی مختلف ہوگی:

• اگر مبیع گیہوں ہیں اور وہ کسی گھر میں ہے تو اس گھر کی چابی دینا تاکہ مشتری دروازہ کھول کر قبضہ کرسکے، یہ تخلیہ ہے۔

• دار میں تخلیہ اور قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس کو کھولنے اور بند کرنے پر قادر ہو۔

• چراگاہ میں چرتی گائے فروخت کی تو اس کا تخلیہ اور قبضہ یہ ہے کہ گائے دکھائے دے اور اشارہ کیا جاسکے۔

• کپڑے میں تخلیہ وقبض یہ ہے کہ مشتری ہاتھ لمبا کرکے ہاتھ میں لے سکے۔

• اور کسی مکان میں گھوڑا یا پرندہ ہونے کی صورت میں مشتری بغیر کسی معاون کے اس کو پکڑنے پر قادر ہو تو یہ تخلیہ اور قبضہ ہے۔

نوٹ: علامہ ابن نجیمؒ تخلیہ کو قبضۂ حقیقی مانتے ہیں۔ البحر الرائق میں ہیں:

وأما مایصیر به قابضا حقیقة ففی التجرید تسلیم المبیع أن یخلی بینه و بین المبیع علی وجه یتمکن من قبضه بلا حائل۔ (البحر الرائق: ۵/۵۱۵)

البتہ علامہ شامیؒ اور علامہ کاسانیؒ وغیرہ نے تخلیہ کو قبضۂ حکمی قرار دیا ہے، چنانچہ منحۃ الخالق میں علامہ ابن نجیمؒ کے کلام پر رد کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ ابن نجیمؒ کا تخلیہ کو قبضۂ حقیقی کہنا محل نظر ہے، اس وجہ سے کہ قبضۂ حقیقی کا تحقق صرف ہاتھ سے مبیع سپرد کرنے کی صورت میں ہوتا ہے اور تخلیہ میں یہ نہیں پایا جاتا ہے بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ تخلیہ میں قبضۂ حقیقی پر قدرت دی جاتی ہے۔

(واماما یصیر به قابضا حقیقة) فیه نظر والظاهر ان یقول 'حکما' بدل قوله 'حقیقة' لأن حقیقة القبض التسلم بالید والتخلیة المذکور لیست کذلک بل غایتها التمکن من حقیقة القبض۔ (البحر الرائق: ۵/۵۱۵)

تفریعات

علامہ شامیؒ نے بحر کے حوالہ سے تخلیہ صحیح سمجھانے کے لیے چند تفریعات بھی تحریر فرمائی ہے:

(۱) اگر کسی شخص نے گھر میں موجود میں گندم خریدے اور بائع نے چابی دے کر کہہ دیا **خلیت بینک و بینها**، تو یہ تخلیہ تام ہوگا اور قبضہ درست ہوگا۔ اگر چابی دے کر کچھ نہیں کہا تو قبضہ نہ ہوگا۔

(۲) کسی نے دار فروخت کیا اگر مشتری دار سے قریب ہے، بایں طور کہ کھولنے اور بند کرنے پر قادر ہو تو یہ تخلیہ ہے اور قبضہ درست ہوگا؛ البتہ اگر دور ہے، مثلاً دوسرے شہر میں تو بائع کے اتنا کہہ دینے سے کہ 'میں نے سپرد کیا' اور مشتری کے 'میں نے قبضہ کیا' کہنے سے قبضہ درست نہ ہوگا اور اگر بیع کے بعد مشتری کو اس قدر وقت مل گیا کہ وہاں جا کر گھر کو کھول سکے اور بند کر سکے تو اب تخلیہ وقبضہ متحقق ہو جائے گا۔

(۳) اور جمع النوازل میں ہے کہ دار کی بیع میں چابی کو سپرد کرنا تسلیم اور قبضہ ہے

بشرطیکہ مشتری بلا مشقت کھولنے پر قادر ہو۔

(۴) اسی طرح جانوروں کے ریوڑ میں سے ایک گائے خریدی اور بائع نے کہا جاؤ اور قبضہ کرلو، اگر گائے دکھائے دیتی ہو اور اشارہ کیا جا سکتا ہو تو قبضہ ہوگا۔

(۵) اگر کسی شخص نے کپڑا فروخت کیا اور بائع نے قبضہ کی اجازت دے دی تو اگر کپڑا اتنا قریب ہو کہ اپنی جگہ سے اٹھے بغیر ہاتھ میں لے سکتا ہے تو یہ قبضہ کے لیے کافی ہے، اور اگر کپڑا دور ہے، مشتری اپنی جگہ سے اٹھے بغیر قبضہ نہیں کرسکتا ہے تو فی الحال قبضہ نہ ہوگا، بلکہ جب مشتری اپنے ہاتھ میں لے گا، اس وقت قبضہ ہوگا۔

(۶) اگر کسی شخص نے گھر میں موجود پرندہ یا گھوڑا خریدا اور بائع نے مشتری کو قبضہ کا حکم دیا، مشتری نے قبضہ کے لئے دروازہ کھولا اور گھوڑا بھاگ گیا یا پرندہ اڑ گیا، اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر بلا کسی کی معاونت کے اپنے ہاتھ میں لینا ممکن تھا تو اس قدر اجازت قبضہ کے لیے کافی تھی اور اگر بلا معاونت قبضہ ممکن نہ تھا تو اس قدر اجازت قبضہ کے لیے کافی نہ تھی اور مبیع کے ضائع ہونے کا ضمان مشتری پر نہیں آئے گا۔

مطلب في شروط التخلية

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل. وشرط في الأجناس شرطا ثالثا وهو أن يقول: خليت بينك وبين المبيع فلو لم يقله أو كان بعيدا لم يصر قابضا والناس عنه غافلون، فإنهم يشترون قرية ويقرون بالتسليم والقبض، وهو لا يصح به القبض على الصحيح وكذا الهبة والصدقة خانية. وتمامه فيما علقناه على الملتقى. (الدر المختار)

(قوله: على وجه يتمكن من القبض) فلو اشترى حنطة في بيت ودفع البائع المفتاح إليه وقال: خليت بينك وبينها، فهو قبض وإن دفعه ولم يقل شيئا لا يكون قبضا، وإن باع دارا غائبة فقال: سلمتها إليك فقال: قبضتها، لم يكن قبضا، وإن كانت قريبة كان قبضا: وهي أن تكون بحال يقدر على إغلاقها وإلا فهي بعيدة، وفي جمع النوازل دفع المفتاح في بيع الدار تسليم إذا تهيأ له فتحه بلا كلفة، وكذا لو اشترى بقرا في السرح فقال: البائع: اذهب واقبض إن كان يرى بحيث يمكنه

الإشارة إليه يكون قبضا، ولو اشترى ثوبا فأمره البائع بقبضه فلم يقبضه، حتى أخذه إنسان إن كان حين أمره بقبضه أمكنه من غير قيام صح التسليم، وإن كان لا يمكنه إلا بقيام لا يصح، ولو اشترى طيرا أو فرسا في بيت، وأمره البائع بقبضه ففتح الباب فذهب إن أمكنه أخذه بلا عون كان قبضا، وتمامه في البحر.

وحاصله: أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع، ففي نحو حنطة في بيت مثلا فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أي بأن يكون في البلد فيما يظهر، وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب، فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض، وفي نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض. (قوله: بلا مانع) بأن يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره، فلو كان المبيع شاغلا كالحنطة في جوالق البائع لم يمنعه بحر. وفي الملتقط: ولو باع دارا وسلمها إلى المشتري وله فيها متاع قليل أو كثير لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة، وكذا لو باع أرضا وفيها زرع. اهـ. وفي البحر عن القنية: لو باع حنطة في سنبلها فسلمها كذلك لم يصح كقطن في فراش، ويصح تسليم ثمار الأشجار وهي عليها بالتخلية وإن كانت متصلة بملك البائع، وعن الوبري المتاع لغير البائع لا يمنع، فلو أذن له بقبض المتاع والبيت صح وصار المتاع وديعة عنده. اهـ. (شامی: ۹۶-۹۴/۷)

مطلب: اشتري دارا ماجورة لا يطالب بالثمن قبل قبضها

کرایہ پر دیئے ہوئے گھر کی بیع اور قبضہ کے احکام۔

سابقہ مطلب میں صحتِ قبضہ کے شرائط میں وضاحت تھی کہ قبضہ کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مبیع مشغول بحق الغیر نہ ہو، لہٰذا اگر مبیع مشغول بحق الغیر ہو گی تو قبضہ صحیح نہ ہوگا اور بائع کو مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، اس مطلب میں علامہ شامیؒ اسی کو واضح فرماتے ہوئے بطور تفریع دار ماجورہ (اجرت پر دیے ہوئے مکان) کا حکم بیان فرمارہے ہیں۔

اگر کسی شخص نے اپنا دار کسی کو متعینہ مدت تک اجرت پر دیا اور بعد میں موجر نے

مستأجر کے علاوہ کو وہ دار فروخت کیا تو بیع تو درست ہوگی؛ البتہ دار چوں کہ اجرت پر ہونے کی وجہ سے مشغول ہے، لہٰذا مدتِ اجارہ کے ختم ہونے کے بعد مشتری کا قبضہ درست ہوگا، اوراسی وجہ سے بائع کو قبضہ تام ہونے سے قبل ثمن کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح کا واقعہ پیش آنے پر مجھ سے دریافت کیا گیا تو مجھے جامع الفصولین کی ۳۲ویں فصل میں اس طرح کا جزئیہ ملا کہ:

اگر کسی شخص نے مستأجرہ مکان فروخت کیا اور مشتری راضی ہو کہ مدتِ اجارہ ختم ہونے تک انتظار کرے گا، بیع فسخ نہ کرے گا اور بعد میں قبضہ کرے گا تو اب اس کو بائع سے مبیع کی تسلیم یعنی قبضہ کا مطالبہ کرنا درست نہیں اور بائع کے لیے بھی حق نہ ہوگا کہ مبیع محل تسلیم یعنی قابل قبض بنے اس سے قبل ثمن کا مطالبہ کرے۔اسی طرح اگر کوئی مقامِ بعید پر رکھی ہوئی چیز فروخت کی، تو بائع کو اس وقت تک ثمن کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا جب تک مبیع تسلیم وقبضہ کے قابل نہ ہوجائے، یعنی مشتری کو اتنی مہلت مل جائے یا مشتری وہاں پہنچ جائے وغیرہ۔

<u>مستأجر ومشتری عقدِ اجارہ کرلے تو</u>

سابقہ صورت میں اگر مستأجر بائع سے اجارہ فسخ کرکے مشتری کے ساتھ عقد جدید کرلے تو یہ مشتری کی طرف سے مبیع میں تصرف ہوا اور اس سے قبضہ متحقق ہوجائے گا۔اسی طرح اگر کرایہ پر دیا ہوا گھر مشتری کو فروخت کرتے ہوئے بائع یوں کہے کہ میں نے گھر تمھیں سپرد کردیا اور آج سے اس گھر کی اجرت بھی تمھاری ہوگی اور مشتری اس پر رضامند ہو تو کیا اس طرح کہنے سے سابقہ صورت میں پایا جانے والا اجارہ اقتضاء متحقق مان کر بیع اور قبضہ درست ہوجائیں گے؟ حضرت مفتی تقی صاحب دامت برکاتہم بدائع الصنائع (خیار شرط کے بعد اذن بیع) کی درج ذیل عبارت سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اقتضاءً اجارہ درست مانتے ہوئے قبضہ متحقق ہوجائے گا۔

ويؤيده ما في البدائع في مبحث خيار الشرط: ولو كان فيها (أي في الدار) ساكن بأجر، فباعها البائع برضا المستأجر وشرط الخيار للمشترى، فتركه المشتري فيها، أو استأوي الغلة فهو إجازة، لأن الأجرة بدل المنفعة، فكان أخذها دلالة قصد تملك المنفعة، أو تقرير ملك المنفعة، وذلك قصد تملك الدار، أو تقرر ملكه فيها فكان إجازة. (فقه البيوع: ١/٤٠١)

مطلب اشترى دارا مأجورة لا يطالب بالثمن قبل قبضها

قلت: ويدخل في الشغل بحق الغير ما لو كانت الدار مأجورة، فليس للبائع مطالبة المشتري بالثمن لعدم القبض وهي واقعة الفتوى سئل عنها ورأيت نقلها في الفصل الثاني والثلاثين من جامع الفصولين: باع المستأجر ورضي المشتري أن لا يفسخ الشراء إلى مضي مدة الإجارة ثم يقبضه من البائع، فليس له مطالبة البائع بالتسليم قبل مضيها ولا للبائع مطالبة المشتري بالثمن ما لم يجعل المبيع بمحل التسليم، وكذا لو اشترى غائبا لا يطالبه بثمنه ما لم يتهيأ المبيع للتسليم اهـ. (شامی: ٧/٩٧)

مطلب اشترى شيئا ومات مفلساً قبل قبضه فالبائع أحق به

مبیع پر قبضہ سے پہلے مشتری بحالتِ افلاس مرجائے تو بائع مبیع کا زیادہ حقدار ہوگا

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں کہ: کسی نے کوئی چیز خریدی اور اس پر قبضہ کرلیا، اور ثمن کی ادائیگی سے قبل ہی مشتری مفلس ہوکر فوت ہوگیا، تو احناف کے نزدیک بائع دیگر قرض خواہوں کی طرح ہوگا اور شافعیہ کے نزدیک بائع مبیع کا حقدار ہوگا، یعنی عقد فسخ سمجھا جائے گا، اور بائع اپنی مبیع واپس لے لے گا۔

اور اگر مشتری خریدی ہوئی چیز کا ثمن ادا کرنے اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے انتقال کرجائے تو بالاتفاق بائع مبیع کا زیادہ حقدار ہوگا۔ (فان البائع احق بہ)

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے مذکورہ دوسرے مسئلہ میں جو بائع جو احقیت بیان ہوئی ہے (فان البائع احق بہ)، اس کی تشریح فرما کر دیگر نظایر بیان فرمائے ہیں۔

<u>البائع احق بہ کے دومعانی ہیں:</u>

(ا)مشتری کے انتقال کے بعد بائع کوثمن کی وصولیابی تک حبس مبیع کا حق ہوگا، یہاں تک کہ ورثاء مبیع کی قیمت ادا کردے یا قاضی مبیع فروخت کر کے ثمن ادا کرے،اور قاضی کےفروخت کرنے کی صورت میں تین حالتیں ہوگی:

(الف)ثمن کے بقدر قیمت میں قاضی نے فروخت کیاتو بائع ثمن وصول کرے گا اوربس۔

(ب) قاضی نے مبیع کے ثمن سے زائد قیمت میں مبیع فروخت کی تو بائع کے ثمن سے زائدرقم ورثاءکولوٹادی جائے گی۔

(ج) قاضی نے مبیع کےثمن سے کم قیمت میں فروخت کر کے قیمت بائع کوادا کی تو بقیہ رقم وصول کرنے کے لئے بائع دیگرقرض خواہوں کی طرح ہوگا۔

(۲)'البائع احق بہ' کادوسرا مطلب یہ بھی ہوسکتاہے کہ بائع اپنی مبیع کو لے کر قبضہ کرلے،علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ معنی مرادلینا صحیح نہیں ہے؛اس وجہ سے کہ مشتری مبیع کا مالک ہوچکاہے،پس اب مشتری کے انتقال ہونے سے بائع کا واپس لینا درست نہ ہوگا،البتہ یہ بات ضروری ہے کہ قرض خواہوں کےقرض کی ادائیگی میں میت کا سامان فروخت کیا جائے تو اس مبیع سے حاصل ہونے والے ثمن میں بائع کو دوسرے قرض خواہوں پر مقدم رکھاجائے گا،اس وجہ سے کہ مشتری کو بائع کی حیات میں ثمن وصول کرنے تک حبس مبیع کا حق تھا،لہٰذاموت کے بعدبھی اسی طرح ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح کا مسئلہ علامہ تمرتاشیؒ نے کتاب الاجارہ میں تحریرفرمایاہے کہ:مؤجرکاانتقال ہوجائے اوراس کے ذمہ قرض ہو(یعنی مستأجر نے پیشگی اجرت دے رکھی ہو)تومستأجردیگرقرض خواہوں کے مقابلہ میں دارکازیادہ حقدارہوگا،یہ اس صورت میں ہے جب کہ مستأجر کےقبضہ میں دارہواوراس نے پیشگی اجرت اداکردی

ہوتو قاعدے سے تو مؤجر کی وفات سے اجارہ فسخ ہو جائے گا، اور مستأجر کو ادا کردہ اجرت کی رقم وصول کرنے تک حبسِ دار کا حق ہوگا، اور دار کو فروخت کرنے سے حاصل ہونے والے ثمن میں مستأجر مقدم ہوگا، البتہ اگر مستأجر نے پیشگی اجرت تو ادا کردی ہو، مگر مکان پر قبضہ نہ کیا ہوتو مستأجر دیگر قرض خواہوں کی طرح ہوگا، اور اس کو حبسِ دار کا حق حاصل نہ ہوگا، جیسا کہ جامع الفصولین میں ہے۔

اسی طرح کا ایک جزئیہ باب البیع الفاسد میں ہے۔

عقدِ فاسد کو عاقدین نے فسخ کردیا اور اس کے بعد بائع کا انتقال ہوگیا تو مشتری دیگر قرض خواہوں کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں بائع کو حالتِ حیات میں حبس کا حق حاصل نہیں ہے، بلکہ مشتری کے لئے جائز ہے کہ مبیع بعینہ باقی ہونے کی صورت میں بائع کو مبیع کی ادائیگی پر مجبور کرے، پس بائع کی وفات کے بعد بھی مشتری کو مبیع وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا، اس وجہ سے کہ دیگر غرماء کا کسی بھی وجہ سے کوئی حق نہیں ہے، اور مبیع بائع کے پاس ایک طرح سے امانت ہے اور اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کے ذمہ ثمن کا ضمان لازم ہوگا، اور یہی حکم رہن کا ہے، یعنی مرتہن کے مرنے کی صورت میں راہن اپنی شئ مرہونہ کا مرتہن کے غرماء کی بہ نسبت زیادہ حقدار ہوگا۔ واللہ اعلم۔

[مطلب لو اشترى شيئا ومات مفلسا قبل قبضه فالبائع أحق]

(اشترى شيئا وقبضه ومات مفلسا قبل نقد الثمن فالبائع أسوة للغرماء. و) عند الشافعي - رضي الله عنه - هو أحق به كما (لو لم يقبضه) المشتري (فإن البائع أحق به) اتفاقا. (تنوير الأبصار والدر المختار)

(قوله: ومات مفلسا) أي ليس له مال يفي بما عليه من الديون سواء فلسه القاضي أو لا. (قوله: فالبائع أسوة للغرماء) أي يقتسمونه ولا يكون البائع أحق به درر. (قوله: فإن البائع أحق به) الظاهر أن المراد أنه أحق بحبسه عنده حتى يستوفي الثمن من مال الميت أو يبيعه القاضي ويدفع له الثمن، فإن وفى بجميع

دين البائع فبها، وإن زاد دفع الزائد لباقي الغرماء، وإن نقص فهو أسوة للغرماء فيما بقي له، وليس المراد بكونه أحق به أنه يأخذه مطلقا، إذ لا وجه لذلك؛ لأن المشتري ملكه وانتقل بعد موته إلى ورثته وتعلق به حق غرمائه، وإنما كان أحق من باقي الغرماء؛ لأنه كان له حق حبس المبيع إلى قبض الثمن في حياة المشتري فكذا بعد موته، وهذا نظير ما سيذكره المصنف في الإجارات من أنه لو مات المؤجر وعليه ديون فالمستأجر أحق بالدار من غرمائه: أي إذا كانت الدار بيده وكان قد دفع الأجرة وانفسخ عقد الإجارة بموت المؤجر فله حبس الدار وهو أحق بثمنها، بخلاف ما إذا عجل الأجرة ولم يقبض الدار حتى مات المؤجر فإنه يكون أسوة لسائر الغرماء ولا يكون له حبس الدار كما في جامع الفصولين، وكذا ما سيأتي في البيع الفاسد لو مات بعد فسخه فالمشتري أحق به من سائر الغرماء فله حبسه حتى يأخذ ماله، هكذا ينبغي حل هذا المحل، وبه ظهر جواب حادثة الفتوى سئلت عنها. وهي: ما لو مات البائع مفلسا بعد قبض الثمن وقبل تسليم المبيع للمشتري يكون المشتري أحق به؛ لأنه ليس للبائع حق حبسه في حياته، بل للمشتري جبره على تسليمه ما دامت عينه باقية فيكون له أخذه بعد موت البائع أيضا، إذ لا حق للغرماء فيه بوجه لأنه أمانة عند البائع وإن كان مضمونا بالثمن لو هلك عنده، ومثله الرهن، فإن الراهن أحق به من غرماء المرتهن، والله سبحانه أعلم۔ (شامی: ۷/۹۹)

مطلب في هلاك بعض المبيع قبل قبضه

مشتری کے قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہونے کا حکم۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں عقد کے بعد یا مشتری کے قبضہ سے قبل بائع کے ہاتھ میں مبیع ہلاک ہونے کے احکام بیان فرمائے ہیں۔

بائع کے قبضہ میں ہلاکتِ مبیع کی دوصورتیں ہیں: (۱) کل مبیع ہلاک ہو۔ (۲) بعض مبیع ہلاک ہو۔

دونوں صورتوں کی دو دو حالتیں ہیں: (الف) آفت سماوی، فعل بائع، فعل مبیع (مثلا جانور یا غلام ہو) کی وجہ سے ہلاک ہو۔ (ب) کسی اجنبی کے فعل کی وجہ سے ہلاک

ہو۔ الغرض چار صورتیں ہیں۔

(۱) عقد کے بعد مشتری کے قبضہ سے پہلے بائع کے ہاتھ میں آفتِ سماوی، بیماری یا فعلِ بائع یا فعلِ مبیع کی وجہ سے کل مبیع ہلاک ہو تو عقد باطل ہو گا اور بائع نے قیمت وصول کی ہو تو لوٹانا ضروری ہو گا۔

(۲) عقد کے بعد مشتری کے قبضہ سے قبل کسی اجنبی نے کل مبیع ہلاک کر دی تو مشتری کو اختیار ہو گا، چاہے تو عقد فسخ کر دے، چاہے تو بیع کو صحیح قرار دیتے ہوئے اجنبی کو ہلاک شدہ مبیع کی قیمت کا ضامن بنائے۔

مشتری کے قبضہ سے قبل بعض مبیع ہلاک ہو۔

(۳) اگر عقد کے بعد مشتری کے قبضہ سے قبل بعض مبیع فعلِ بائع، فعلِ مبیع یا آفتِ سماوی کی وجہ سے ہلاک ہو تو اگر مقدارِ مبیع میں کمی واقع ہوئی ہو تو اس کے بقدر ثمن میں کمی ہو گی اور مشتری کو اختیار ہو گا، چاہے تو عقد فسخ کرے چاہے تو فسخ نہ کرے۔

اور اگر وصفِ مبیع میں کمی واقع ہو تو ثمن میں کمی نہ ہو گی، البتہ مشتری کو عقد کے فسخ کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہو گا۔

(۴) عقد کے بعد مشتری کے قبضہ سے پہلے کسی اجنبی نے بعض مبیع کو ہلاک کیا تو اس صورت میں ضمان اجنبی کے ذمہ ہو گا اور مشتری کو عقد فسخ کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہو گا۔

وصفِ مبیع کی تعیین

وصفِ مبیع وہ چیز ہے جو عقد میں ذکر کیے بغیر مبیع کے تابع ہو کر عقد میں داخل ہو۔

مثلاً: زمین کی بیع میں درخت اور بناء۔ حیوان کے اطراف اور کیلی، موزونی اشیاء میں جودت۔

مطلب في هلاك بعض المبيع قبل قبضه

(قوله: وتفريق صفقة بهلاك بعض مبيع) أي هلاكه قبل القبض وقيد بالبعض؛ لأن هلاك الكل قبل قبضه فيه تفصيل قدمناه قبيل هذا الباب. وحاصله كما في جامع الفصولين أنه إن كان بآفة سماوية أو بفعل البائع أو بفعل المبيع يبطل البيع؛ وإن بفعل أجنبي يتخير المشتري، إن شاء فسخ البيع، وإن شاء أجاز وضمَّن المستهلِك. اهـ. وذكره في البزازية أيضا. ثم قال: وإن هلك البعض قبل قبضه سقط من الثمن قدر النقص سواء كان نقصان قدر أو وصف، وخير المشتري بين الفسخ والإمضاء، وإن بفعل أجنبي فالجواب فيه كالجواب في جميع المبيع، وإن بآفة سماوية، إن نقصان قدر طرح عن المشتري حصة الفائت من الثمن وله الخيار في الباقي، وإن نقصان وصف لا يسقط شيء من الثمن لكنه يخير بين الأخذ بكل الثمن أو الترك

والوصف ما يدخل تحت البيع بلا ذكر كالأشجار والبناء في الأرض والأطراف في الحيوان والجودة في الكيلي والوزني، وإن بفعل المعقود عليه فالجواب كذلك، وتمام الكلام فيها فراجعه. (شامی:۷/۱۰۴)

مطلب المواضع التي يصح فيها خيار الشرط والتي لا يصح

خیارِ شرط کے قابل اور غیر قابل عقود کا بیان۔

الدر مع التنویر میں ان عقود اور معاملات کو بیان کیا ہے جن میں خیارِ شرط درست ہے اور جن میں درست نہیں ہے۔ چنانچہ کل ۱۶ عقود کو ذکر کیے گئے ہیں جن میں خیار شرط درست ہے۔ اور ۹ عقود ایسے ذکر فرمائے ہیں جن میں خیار شرط درست نہیں ہیں، اور اس کے بعد صاحب نہر کی ذکر کردہ نظم کو تضمین کے ساتھ ذکر فرمایا ہے۔

علامہ شامیؒ نے مذکورہ عقود پر تبصرہ فرمانے کے بعد صاحب نہر اور علامہ حصکفیؒ کی ذکر کردہ نظم کا بھی تجزیہ فرمایا ہے۔

درج ذیل عقود میں خیار شرط درست ہے۔

خیار شرط ان عقودِ لازمہ میں صحیح ہے جن میں عقد کے فسخ کا احتمال ہو۔ ایسے عقود کل

۱۶ ہیں:

(۱) مزارعت (۲) معاملات (مساقاۃ) (۳) اجارہ (۴) قسمت (۵) صلح عن مال (۶) کتابت (۷) خلع (۸) رہن (۹) عتق علی مال (۱۰) کفالت (۱۱) حوالہ (۱۲) ابراء (۱۳) تسلیم شفعہ بعد الطلبین (۱۴) وقف امام ابو یوسفؒ کے نزدیک۔ (۱۵) اقالہ (۱۶) بیع۔

(وصح) شرطه أيضا (في) لازم يحتمل الفسخ كمزارعة ومعاملة و (إجارة وقسمة وصلح عن مال) ولو بغير عينه (وكتابة وخلع) ورهن (وعتق على مال) لو شرط لزوجة وراهن وقن (ونحوها) ككفالة وحوالة وإبراء وتسليم شفعة بعد الطلبين، و وقف عند الثاني أشباه وإقالة بزازية، فهي ستة عشر، لا في نكاح و طلاق ويمين ونذر وصرف وسلم وإقرار إلا الإقرار بعقد يقبله، أشباه، ووكالة ووصية نهر. فهي تسعة، وقد كنت غيرت ما نظمه في النهر فقلت:

يأتي خيار الشرط في الإجاره... والبيع والإبراء والكفالة

والرهن والعتق وترك الشفعه... والصلح والخلع كذا والقسمة

والوقف والحوالة الإقالة... لا الصرف والإقرار والوكالة

ولا النكاح والطلاق والسلم... نذر وأيمان فهذا يغتنم

علامہ شامیؒ تنویر مع الدر میں مذکور قاعدہ 'عقود لازمہ محتمل الفسخ' میں خیار شرط صحیح ہے، پر تبصرہ فرماتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ:

عقود لازمہ کی قید احترازی ہے، جس سے وصیت خارج ہوجائے گی، اس وجہ سے کہ وصیت میں موصی کو اپنی حیات میں رجوع کا اختیار رہے، نیز موصی لہ کو بھی قبول اور عدم قبول کا اختیار ہے، اور وصیت کی طرح عاریت اور ودیعت بھی عقدِ لازم نہ ہونے کی وجہ سے خارج ہیں، لہٰذا وصیت، عاریت اور ودیعت میں خیار شرط درست نہ ہوگا۔

دوسری قید 'محتمل الفسخ' سے نکاح، طلاق، خلع، صلح عن قود وغیرہ عقود جو غیر محتمل الفسخ ہیں خارج ہوجائیں گے۔

جامع الفصولین میں نکاح کو غیر محتمل الفسخ میں شامل کرنے پر اشکال مذکور ہے، اس وجہ سے کہ احدالزوجین کے مرتد ہونے یا احدالزوجین میں سے ایک کا دوسرے کے ملکیت میں داخل ہونے سے نکاح مکمل ہونے کے بعد فسخ ہوجاتا ہے۔اور عدمِ کفاءت، عتق اور بلوغ میں نکاح مکمل ہونے سے قبل فسخ ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ: ماقبل میں جو مذکور ہے کہ جو عقودِ لازمہ محتمل الفسخ ہو، ان میں خیارِ شرط صحیح ہے، اس میں احتمالِ فسخ سے مراد یہ ہے کہ جو عقد عاقدین کی رضامندی سے قصداً فسخ ہوسکے، اور احدالزوجین کی رِدّت یا ملک کے سبب نکاح تبعاً فسخ ہوتا ہے، قصداً نہیں۔

جن عقود میں خیارِ شرط درست ہے ان کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱۔۲: مزارعت اور مساقات) علامہ ابن نجیمؒ نے البحر الرائق میں مزارعت اور مساقات میں خیار شرط کی صحت کو بحث و استنباط کے طور پر **(وينبغي صحته في المزارعة والمعاملة لانهما إجارة)** کے الفاظ سے بیان فرمایا ہے۔

جب کہ ابن نجیمؒ ہی نے اشباہ میں اس مسئلہ کو یقینی طور پر ان دونوں میں خیار شرط کے صحیح ہونے کی وضاحت فرمائی ہے: **والمزارعة والمعاملة إلحاقالهما بالإجارة۔**

علامہ حمویؒ علامہ ابن نجیمؒ کے دونوں قول میں تطبیق دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ممکن ہے پہلے یہ مسئلہ علامہ ابن نجیمؒ کو معتبر اور متداول کتب میں دستیاب نہ ہوا ہو، اس لیے اس میں بحث وغور کے بعد **ينبغي** سے جواز بیان فرمایا، بعد میں کسی معتبر کتاب میں پانے کے سبب آپؒ کا رجحان تبدیل ہوا ہو اور اشباہ میں حتمی طور پر بیان کیا، کیوں کہ بحر اشباہ سے باعتبار تصنیف کے مقدم ہے۔واللہ اعلم۔

(۳: اجارہ) علامہ شامیؒ اجارہ کے متعلق جامع الفصولین سے ایک جزئیہ تحریر فرمارہے ہیں کہ: اگر کسی شخص نے عقد اجارہ میں خیار شرط رکھا اور تیسرے دن عقد فسخ کیا

تو کیا دو دن کا اجارہ لازم ہوگا یا نہیں؟ تو جامع الفصولین میں 'صط' [1] کے حوالے سے مذکور ہے کہ دو دن کا اجارہ لازم نہ ہوگا، اس وجہ سے کہ خیار کے سبب مستأجر کو انتفاع پر قدرت نہیں ہے اور اگر مستأجر نے ایامِ خیار میں انتفاع کیا تو خیار باطل ہوگا۔

(۴: قسمت) من وجہ یہ بھی بیع ہے، لہٰذا اس میں خیارِ شرط درست ہوگا۔

(۵: صلح عن مال) مال کی قید احترازی ہے، اس وجہ سے کہ صلح عن قود (بدل قصاص) میں خیار درست نہیں ہے۔

(۶-۷) کتابت اور خلع۔

(۸: رہن) علامہ شامیؒ تحفۃ الاخیار کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ کا خلع اور عتق علی مال کے مابین رہن کو ذکر کرنا درست نہیں ہے، مناسب یہ تھا کہ آپ خلع علی مال اور عتق علی مال کو ساتھ میں ذکر فرماتے اور رہن کو یا تو دونوں سے پہلے ذکر کرتے یا دونوں کے بعد ذکر فرماتے۔

نیز مناسب ہوتا اگر آپ طلاق علی مال کو بھی ذکر فرماتے، اس وجہ سے کہ خلع کی طرح طلاق علی مال بھی عقدِ معاوضہ ہے، جیسا کہ عتق علی مال غلام کی طرف سے عقد معاوضہ ہے۔

عتق علی مال میں غلام کی طرف سے شرطِ خیار درست ہے، اسی طرح خلع میں زوجہ اور رہن میں راہن کی طرف سے ہو تو درست ہے۔ علامہ شامیؒ اس کی علت تحریر فرماتے ہیں کہ ان کے حق میں یہ عقد لازم محتمل الفسخ ہے۔

---

[1] جامع الفصولین کے رموز کے مطابق تو 'صاحبِ محیط' کا رمز ہے؛ مگر اس سے مراد محیطِ برہانی ہے یا محیط سرخسی، یہ واضح نہیں، ردالمحتار کے جدید محقَّق نسخے کے محقِّق شیخ حسام الدین فرفور کے مطابق یہ مسئلہ محیط برہانی کے متعلقہ مظان میں انہیں ملا نہیں، اس لیے ان کا گمان ہے کہ یہاں صاحبِ محیطِ سرخسی مراد ہوں گے۔

ان ہی صورتوں میں جانبِ آخر میں یعنی عتق میں آقا اور خلع میں زوج کا خیار درست نہیں ہے، اس وجہ سے کہ ان کے حق میں عقد لازم تو ہے، مگر غیر محتمل الفسخ ہے، کیوں کہ ان کے حق میں یہ یمین ہے اور مرتہن کے حق میں چوں کہ عقد رہن عقدِ لازم ہی نہیں ہے، لہٰذا اس کا خیار درست نہ ہوگا، اور اس تفصیل کا تقاضا یہ ہے کہ مقابل میں یعنی 'لایصح فیہ خیار الشرط' میں ان اقسام کو بھی ذکر کرنا چاہیے تھا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ خلع اور عتق علی مال 'لایصح فیہ الخیار' میں یمین کے تحت داخل سمجھے جائیں۔

'لازم یحتمل الفسخ' کے معنی علامہ شامیؒ یہ تحریر فرماتے ہیں کہ: خلع، رہن اور عتق میں زوجہ، راہن اور غلام کو خیار شرط اس صورت میں ملے گا، جب ان کے قبول سے ابھی عقد تام نہ ہوا ہو۔ اگر انہوں نے عقد قبول کرلیا تو اب یہ عقد غیر محمل الفسخ ہوجائے گا اور اب خیار شرط بھی نہیں ملے گا؛ البتہ اگر خلع میں زوجہ نے اور رہن میں راہن نے اور عتق علی مال میں غلام نے قبول کرلیا تو غیر محتمل الفسخ عقد ہوجائے گا۔

(۱۰: کفالت) یعنی کفالت بالمال اور بالنفس میں کفیل یا مکفول لہ کا خیارِ شرط درست ہے، پہلے یہ وضاحت گزر چکی کہ حوالہ وکفالہ میں تین دن سے زیادہ کا خیار بھی جائز ہے۔

(۱۱: حوالہ) علامہ شامیؒ علامہ طحطاویؒ کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ محتال اور محتال علیہ دونوں کے لئے خیار شرط جائز ہے۔

(۱۲: ابراء) علامہ شامیؒ بحر کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ شارح بخاری علامہ بزدوی نے ہزل کی بحث میں اس کی صورت یہ تحریر فرمائی ہے کہ کوئی شخص کہے کہ: میں نے تجھے بری کیا، اس شرط پر کہ مجھے خیار ہے۔ **ابرأتک علی انی بالخیار**۔ مگر علامہ شامیؒ علامہ طحطاویؒ کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ حمویؒ نے غمز عیون البصائر

میں عمادیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر دَین میں دائن مدیوں کو بری کرتے ہوئے خیار رکھے تو خیار باطل ہو جائے گا، لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ ابراء میں خیار کی صحت اور عدم صحت مختلف فیہ ہے۔

علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے کتاب الہبۃ کے اوائل میں خلاصہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے خیار کے بطلان کو جزمی طور پر نقل کیا ہے۔

(۱۳) تسلیم الشفعہ بعد الطلبین ۔یعنی طلبِ مواثبت اور طلبِ اشہاد کے ذریعہ حقِ شفعہ مؤکد کرنے کے باوجود اگر شفیع اپنا حقِ شفعہ چھوڑتے ہوئے خیارِ شرط رکھے تو یہ درست ہے۔

(۱۴: وقف) علامہ شامیؒ نے وقف کے متعلق دو باتیں تحریر فرمائی ہیں:

ایک یہ کہ وقف تو غیر محتمل الفسخ عقد ہے، لہٰذا اس میں خیارِ شرط درست نہ ہونا چاہئے۔

دوسری بات حصکفی نے اشباہ کے حوالے سے جو عبارت نقل فرمائی ہے: **و وقف عند الثانی**، کی وضاحت کے لیے ہے، یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف چوں کہ عقدِ لازم ہے، لہٰذا خیار درست ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی عقد لازم ہے، لیکن صحت وقف کے لئے وہ شرط لگاتے ہیں کہ اس میں خیار شرط نہ ہو؛ علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ کتاب الوقف میں یہ گزر چکا کہ یہ اختلاف مسجد کے علاوہ میں ہے اور اگر مسجد میں خیار ہو تو خیار باطل اور وقف صحیح ہے۔

<u>وہ عقود جن میں خیار شرط درست نہیں ہے</u>

علامہ حصکفیؒ نے ۹ (نو) عقود ذکر فرمائے ہیں جن میں خیار شرط درست نہیں ہے اور علامہ شامیؒ نے کتاب الہبہ میں علامہ تمرتاشیؒ کی عبارت '**وحكمها ثبوت الملك الموهوب له غير لازم وعدم صحة خيار الشرط فيها**' کے پیشِ نظر ہبہ کا اضافہ

کرتے ہوئے ۱۰ (دس) عقود کی صراحت فرمائی ہے:

(۱) نکاح (۲) طلاق (۳) یمین (۴) نذر (۵) صرف (۶) سلم (۷) اقرار (۸) وکالت (۹) وصیت (۱۰) ہبہ۔

(۱: نکاح) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ چوں کہ نکاح غیر محتمل الفسخ ہے، لہٰذا نکاح میں زوجین میں سے کوئی ایک خیار رکھے تو درست نہ ہوگا۔

(۲: طلاق) طلاق سے طلاق بلا مال مراد ہے اور مناسب ہے کہ خلع بلا مال بھی اس کے ساتھ ملحق ہو۔

(۵۔۶: صرف اور سلم) کے متعلق علامہ رافعی فرماتے ہیں کہ دراصل بیع سلم اور بیعِ صرف میں رأس المال پر مجلس میں قبضہ شرط ہے اور خیار شرط عقد کی تمامیت کو مانع ہے، اس لئے کہ خیار شرط حکمِ عقد یعنی ملک سے استثناء ہے، پس خیار شرط ملک کو مانع ہے اور جب ملک ممتنع ہوگئی تو عقد صرف اور سلم کے جواز کی شرط ہی مفقود ہوگی، بایں طور کہ رب السلم خیار لے گا تو رأس المال کی تعیین اور تسلم اس پر لازم نہ ہوگی، پس اس خیار کو درست مان لیا جائے تو بیعِ صرف وسلم کا انعقاد ہی نہ ہوگا۔

علامہ رحمتیؒ فرماتے ہیں کہ عقد سلم میں خیار شرط کی عدم صحت اس وقت ہے، جب کہ رأس المال میں خیار ہو۔ البتہ اگر مسلم فیہ میں خیار شرط ہو تو درست ہے۔ (رافعی)

(۷: اقرار) درمع التنویر کی کتاب الاقرار میں عبارت اس طرح ہے کہ: اگر کسی شخص نے تین دن کے خیار کی شرط پر اقرار کیا تو اقرار لازم ہوگا اور خیار باطل ہوگا، اس لئے کہ اقرار اخبار کے قبیل سے ہے، لہٰذا اگرچہ مقرلہ خیار کو قبول کرے اس کے باوجود خیار درست نہ ہوگا۔ ہاں! اگر مقر عقد بیع مع الخیار کا اقرار کرے تو بیع کے اعتبار سے اقرار درست ہے، بشرطیکہ مقرلہ تصدیق کرے یا مقر بینہ پیش کردے۔

(۸۔۹: وکالت اور وصیت) دونوں عقد طرفین سے لازم نہیں ہے، لہٰذا دونوں

میں خیار درست نہ ہوگا اور بعض صورتوں میں وکالت کا لازم ہونا نادر ہے، اور ان دونوں عقد کو صاحب نہر نے 'فی لازم' سے بحث واستدلال کرتے ہوئے شامل کیے ہیں۔

مذکورہ جمیع احکام کو صاحب النہر الفائق (۳/ ۳۶۴) نے نظماً تحریر فرمایا ہے۔ عبارت درج ذیل ہے:

یاتی خیار الشرط في الإجارة — و البیع و الابراء و الکفالة
والرھن والعتق وترک الشفع — والصلح والمغلق مع الحوالة
و الوقف و القسمة و الإقالة — لا الصرف و الإقرار و الوکالة
و لا النکاح و الطلاق والسلم — نذر و أیمان فھذی تغتنم

علامہ حصکفیؒ نے مذکورہ نظم میں کچھ تغیر کرتے ہوئے تضمین کی ہے۔آپ کی نظم درج ذیل ہے:

یاتی خیار الشرط في الإجارة--و البیع و الإبراء و الکفالة
و الرھن و العتق و ترک الشفعة-- و الصلح و الخلع کذا والقسمة
و الوقف و الحوالة الإقالة--لاالصرف و الإقرار و الوکالة
و لا النکاح والطلاق والسلم--نذر و أیمان فھذی یغتنم

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں مذکورہ تضمین کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہے، اس وجہ سے کہ دونوں نظم میں قسم اول یعنی مایصح فی الخیار میں مزارعت، مساقات اور کتابت کا تذکرہ نہیں ہے اور قسم ثانی یعنی مالا یصح فی الخیار میں وصیت کا تذکرہ نہیں ہے، جیسا کہ علامہ حلبی نے اپنے حاشیہ میں اسی کی نشان دہی فرمائی ہے، البتہ عقدِ کتابت کا عدم ذکر ذہول کی وجہ سے ہے، اور جہاں تک تعلق ہے مزارعت اور مساقات کا تو یہ بحث کا موضوع ہے ،کمامرَّ ۔علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے بھی ایک نظم تحریر فرمائی جس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مایصح فیہ الخیار و مالا یصح فیہ کے جمیع اقسام کا احاطہ کیا ہے، نیز جو اقسام بطور

بحث داخل ہوتی ہیں، ان کی بھی وضاحت کردی ہے۔اور قسم ثانی: مالا یصح فیہ الخیار میں ہبہ کا اضافہ کیا ہے۔ذیل کی عبارت میں یہ نظم شامل ہے۔

مطلب: المواضع التي يصح فيها خيار الشرط والتي لا يصح

(قوله: في لازم) أخرج به الوصية فلا محل للخيار فيها؛ لأن للموصي الرجوع فيها - ما دام حيا - وللموصى له القبول وعدمه. أفاده ط، ومثلها العارية الوديعة. (قوله: يحتمل الفسخ) أخرج ما لا يحتمله كنكاح وطلاق وخلع وصلح عن قود. واستشكل في جامع الفصولين النكاح بفسخه بالردة وملك أحدهما الآخر فإنه فسخ بعد التمام، أما فسخه بعدم الكفاءة والعتق والبلوغ فهو قبل التمام. قلت: قد يجاب بأن المراد بما يحتمل الفسخ ما يحتمله بتراضي المتعاقدين قصدا، وفسخ النكاح بالردة والملك ثبت تبعا. (قوله: كمزارعة ومعاملة) أي مساقاة و هذان ذكرهما في البحر بحثا فقال: وينبغي صحته في المزارعة والمعاملة لأنهما إجارة مع أنه جزم بذلك في الأشباه. قال: الحموي: يحتمل أنه ظفر بالمنقول بعد ذلك فإن تصنيف البحر سابق. (قوله: وإجارة) فلو فسخ في اليوم الثالث هل يجب عليه أجر يومين أفتى 'صط' أنه لا يجب؛ لأنه لم يتمكن من الانتفاع بحكم الخيار لأنه لو انتفع يبطل خياره جامع الفصولين. (قوله: وقسمة) لأنها بيع من وجه. (قوله: وصلح عن مال) احترز به عن صلح عن قود؛ لأنه لا يحتمل الفسخ كما مر.

(قوله: ورهن) كان ينبغي تقديمه على الخلع أو تأخيره عن العتق؛ لأن قول المتن على مال راجع للخلع أيضا، ولا يصح رجوعه للرهن كما لا يخفى وكان ينبغي أن يذكر الطلاق على مال أيضا؛ لأنه معاوضة من جانب المرأة كالخلع وكما أن العتق على مال معاوضة من جانب العبد اهـ ح. (قوله: لزوجة وراهن وقن) لأن العقد في جانبهم لازم يحتمل الفسخ، بخلاف الزوج والسيد فإن العقد من جانبهما وإن كان لازما لكنه لا يحتمل الفسخ؛ لأنه يمين، وبخلاف المرتهن فإن العقد من جانبه غير لازم أصلا، وحينئذ فيجب ذكرهم في المقابل. اهـ ح أي فيما لا يصح فيه الخيار. ويمكن أن يقال: إن الخلع والعتق على مال داخلان في قوله الآتي ويمين. تأمل. وقوله: لازم يحتمل الفسخ: أي قبل تمامه بالقبول، أما بعد القبول من الزوجة والراهن والقن فلا يحتمله. (قوله: ككفالة) أي بنفس أو مال، وشرط الخيار للمكفول له أو للكفيل. بحر. وقدمنا أن الخيار في الكفالة والحوالة يصح أكثر من ثلاثة أيام. (قوله: وحوالة) إذا شرط للمحتال أو المحال عليه؛ لأنه

يشترط رضاه ط. (قوله: وإبراء) بأن قال: أبرأتك على أني بالخيار، ذكره فخر الإسلام من بحث الهزل. بحر. قال: ط: لكن نقل الشريف الحموي عن العمادية: لو أبرأه من الدين على أنه بالخيار فالخيار باطل، ولعل في المسألة خلافا. اهـ. قلت: وبالثاني جزم الشارح في أول كتاب الهبة وعزاه إلى الخلاصة. (قوله: ووقف) فيه أنه لا يحتمل الفسخ. تأمل. (قوله: عند الثاني) لأنه عنده لازم. وعند محمد وإن كان كذلك، لكنه اشترط أن لا يكون فيه خيار شرط ولو معلوما، وقدمنا في الوقف أن الخلاف في غير المسجد، فلو فيه صح الوقف وبطل الخيار. (قوله: فهي ستة عشر) أي مع البيع. (قوله: لا في نكاح إلخ) لأنها لا تحتمل الفسخ. (قوله: وطلاق) أي بلا مال لما عرفت، وينبغي أن يكون الخلع بلا مال مثله. اهـ. ح. (قوله: وإقرار إلخ) عبارته مع المتن في كتاب الإقرار: أقر بشيء على أنه بالخيار ثلاثة أيام لزمه بلا خيار؛ لأن الإقرار إخبار فلا يقبل الخيار، وإن صدقه المقر له في الخيار إلا إذا أقر بعقد بيع وقع بالخيار له فيصح باعتبار العقد إذا صدقه أو برهن إلخ. (قوله: و وكالة ووصية) فلا خيار فيهما لعدم اللزوم من الطرفين، ولزوم الوكالة في بعض الصور نادر، أفاده ط، وهذان زادهما في النهر بحثا أخذا مما مر في قوله في لازم. (قوله: فهي تسعة) يزاد عاشر وهو الهبة، لما سيذكره المصنف في بابها من أن من حكمها عدم صحة خيار الشرط فيها إلخ. (قوله: وقد كنت غيرت ما نظمه في النهر) فإن نظم النهر كان هكذا:

والصلح والخلع مع الحواله ... والوقف والقسمة والإقالة

وليس في هذا التغيير كبير فائدة مع أنهما لم يستوفيا الأقسام كما قاله ح أي؛ لأنهما أسقطا من القسم الأول المزارعة والمعاملة والكتابة، ومن الثاني الوصية لكن الظاهر أن إسقاط الكتابة ذهول؛ وأما ما عداها فلكونه بحثا كما علمته مما مر. قلت: وقد كنت نظمت، جميع مسائل القسمين مشيرا إلى البحث منها مع زيادة الهبة في القسم الثاني فقلت:

يصح خيار الشرط في ترك شفعة ... و بيع و إبراء و وقف كفاله
و في قسمة خلع و عتق إقاله ... وصلح عن الأموال ثم الحواله
مكاتبة رهن كذاك إجارة ... و زيد مساقاة مزارعة له
و ما صح في نذر نكاح ألية ... و في سلم صرف طلاق وكاله
و إقرار إيهاب وزيد وصية ... كما مر بحثا فاغتنم ذي المقاله

(شامی:۱۱۷-۱۱۴/۷)

مطلب خیار النقد

خیارِ نقد کے احکام۔

علامہ تمرتاشیؒ حصکفیؒ نے خیارِ شرط کو بیان کرنے کے بعد خیارِ نقد کو بھی مع تصریح بیان کیا ہے، علامہ شامیؒ اس مطلب میں اسی کی تفصیلی وضاحت فرمائیں گے۔

خیار نقد

خیار نقد بائع اور مشتری دونوں کے لئے ہوتا ہے، لہٰذا اس کی دوصورتیں ہیں، الدرمع التنویر میں خیار نقد للمشتری کو بیان کیا ہے اور علامہ شامیؒ نے خیار نقد للبائع کو بیان کیا ہے۔

خیار نقد للمشتری: یہ ہے کہ مشتری تین دن میں ثمن کی ادائیگی نہ کرے تو عاقدین کے مابین کوئی بیع نہ ہوگی۔

خیار نقد للبائع: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے برعکس صورت کا حکم بھی اس طرح ہے یعنی: اگر عقد میں مشتری نے بائع کو نقد رقم اس شرط پر ادا کی کہ اگر بائع تین دن میں ثمن واپس لوٹا دے، تو ہمارے مابین کوئی عقد نہ ہوگا۔ یہ خیار بھی درست ہے اور یہ خیار نقد للبائع ہے۔

پہلی صورت میں خیار مشتری کو حاصل ہوگا، کیوں کہ ثمن اداء کرکے بیع نافذ کرنے یا ثمن ادا نہ کرکے بیع کو فسخ کرنے کا اختیار اسی کو ہے، اور اس کی کچھ تفریعات آگے بیان فرمائی ہیں۔ اور دوسری صورت میں ثمن واپس کرکے یا نہ کرکے بیع کو فسخ کرنے یا نافذ کرنے کا خیار بائع کا ہے۔ اس دوسری صورت میں چوں کہ بائع کو خیار ہے، اس لیے مبیع اگر غلام ہے تو بائع کی ملکیت میں باقی رہے گی، اس لیے بائع کا اعتاق درست ہوگا، اور مشتری کی ملکیت ابھی ثابت نہیں ہوگی، اس لیے اس کا اعتاق درست نہ ہوگا۔

خیار نقد کا حکم

احناف کے نزدیک خیار نقد استحساناً جائز ہے، البتہ احناف میں سے امام زفرؒ عدم جواز کی صراحت فرماتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ یہ ایک طرح سے اقالہ ہے اور خیار نقد کی صورت میں بیع کے اقالہ اور فسخ کو تین دن میں ثمن اداء نہ کرنے کی شرط پر معلق کیا ہے اور یہ شرط فاسد ہے اور بیع میں شرط فاسد کا ہونا بیع کو فاسد کرتا ہے، لہٰذا بیع بخیار النقد فاسد ہوگی، مگر جمہور فقہاء احناف نے خیار شرط (جس کا ثبوت احادیث سے ثابت ہے) کے پیش نظر، نیز حاجت اور ضرورت کی وجہ سے خیارِ نقد کو بھی جائز قرار دیا ہے۔

خیار نقد کی مدت ختم ہونے کے بعد کے احکام

خیار نقد میں مشتری متعینہ مدت میں ثمن ادا کرے تو عقد صحیح ہو جائے گا؛ اور اگر مشتری نے متعینہ مدت میں ثمن ادا نہ کیا تو عقد کا کیا حکم ہوگا؟

صاحب نہر فرماتے ہیں کہ: علامہ تمرتاشیؒ اور صاحب کنز الدقائق علامہ نسفی وغیرہ کے الفاظ سے پتہ چلتا ہے کہ ایامِ خیارِ نقد کے ختم ہونے پر عقد فسخ ہوجائے گا، مگر خانیہ میں ہے کہ: قول صحیح یہ ہے کہ مدتِ خیارِ نقد ختم ہونے پر عقد فاسد ہوگا، فسخ نہ ہوگا، چنانچہ علامہ حصکفیؒ اسی کو اختیار کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ: اگر مدتِ خیارِ نقد یعنی تین دن میں مشتری نے ثمن ادا نہ کیا تو عقد فاسد ہوگا، چنانچہ اگر مبیع غلام ہو اور ایامِ خیارِ نقد کے بعد مشتری آزاد کرے تو عتق نافذ ہوگا، بشرطیکہ غلام مشتری کے قبضہ میں ہو، کیوں کہ بیع فاسد میں قبضہ کی وجہ سے مشتری کو ملک حاصل ہوتی ہے۔

خانیہ کی پوری عبارت یہ ہے کہ: صحیح یہ ہے کہ عقد فاسد ہوگا، فسخ نہ ہوگا، چنانچہ تین دن کے بعد بھی اگر غلام مشتری کے قبضہ میں تھا اور اس نے آزاد کر دیا تو عتق نافذ ہو جائے گا۔ جب کہ ۳ دن سے قبل تو مشتری کا آزاد کرنا بدرجۂ اولی نافذ ہوگا۔ جیسا کہ بیچنے وغیرہ کی صورت میں اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں۔

علامہ شامیؒ نے اس مسئلے کی کچھ اور تفریعات بھی ذکر فرمائی ہیں:

(۱) ایامِ خیار نقد میں مشتری نے مبیع فروخت کردی تو عقد لازم ہو جائے گا اور مشتری کے ذمہ ثمن لازم ہوگا۔

(۲) ایامِ خیار میں مشتری نے مبیع غلام کو قتل کیا یا مبیع غلام کا انتقال ہوگیا، یا کسی اجنبی نے خطاً قتل کردیا اور مشتری نے اجنبی کو تاوان کی ادائیگی کا ذمہ دار ٹھہرایا تو بیع نافذ ہو جائے گی اور مشتری پر ثمن لازم ہوگا اور اگر باندی مبیع تھی اور مشتری نے وطی کی، خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، یا اس نے باندی پر جنایت کی یا مبیع ازخود عیب دار ہو جائے پھر ایام خیار گزر جائے اور مشتری نے ثمن ادا نہ کرے، تو بائع کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو نقصان کے ساتھ مبیع وصول کرلے اور اس کو کچھ ثمن نہیں دیا جائے گا، اور چاہے تو عقد کو لازم قرار دیتے ہوئے ثمن وصول کرلے۔

خیار نقد کی مدت

شیخینؒ کے نزدیک خیارِ نقد کی مدت صرف تین دن ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک خیارِ نقد میں جتنی چاہے مدت متعین کرسکتے ہیں۔

علامہ رافعیؒ فرماتے ہیں کہ امام صاحب نے اپنی اصل کے مطابق خیار نقد میں تین دن کی اجازت دی ہے اور امام محمدؒ نے اپنی اصل کے مطابق تین دن سے زائد کی اجازت دی ہے جیسا کہ خیارِ شرط میں ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ نے اپنی اصل کی مخالفت کرتے ہوئے خیارِ نقد میں تین دن سے زائد کو منع کیا ہے اور اس کی توجیہ علامہ زیلعیؒ کے حوالے سے علامہ رافعی نے یہ نقل فرمائی ہے کہ امام ابو یوسفؒ خیارِ شرط میں حضرت ابن عمرؓ کے اثر کے مطابق ۳ دن سے زائد کا خیار مشروع مانتے ہیں، جب کہ خیارِ نقد میں نص یعنی حبان بن منقذؓ والی حدیث کو معیار قرار دیتے ہیں جو امام ابو حنیفہؒ کا مستدل ہے۔ پس اگر ۳ دن سے زیادہ کا خیارِ نقد ہوگا تو شیخین کے نزدیک بیع فاسد ہوگی، جس کی تصحیح کی صورت

یہ ہوگی کہ ۳ دن کے اندر ثمن ادا کر دیا جائے تو بیع درست ہو جائے گی اور فساد ختم ہو جائے گا؛ کیوں کہ فساد کا قاعدہ ہے کہ تقرر فساد سے قبل وجہِ فساد ختم ہو جائے تو عقد درست ہو جاتا ہے۔ اور اگر ۳ دن تک ثمن ادا نہ ہو تو اب شیخین کے مطابق فساد متقرر ہو گیا، اس لیے اس بیع کو فسخ کرنا ہوگا۔

ایک مزید بات علامہ شامیؒ نے یہاں یہ تحریر فرمائی ہے کہ سابق میں خیارِ شرط کے مسئلے میں یہ گزر چکا ہے کہ ۳ دن سے زیادہ خیار شرط کی صورت میں ایک قول فساد کا ہے، جس کے مطابق بیع کا فسخ کرنا ضروری ہوگا، جب کہ دوسرا قول بیع کے موقوف ہونے کا ہے، پس ایسی بیع مشتری کی اجازت سے نافذ ہو جائے گی، ہاں مشتری کی اجازت یا فسخ سے پہلے بائع کو بھی فسخ کا اختیار ہوگا؛ کیوں بیع موقوف میں بھی متعاقدین کو حقِ فسخ ملتا ہے۔

مطلب خيار النقد

(فإن اشترى) شخص شيئا (على أنه) أي المشتري (إن لم ينقد ثمنه إلى ثلاثة أيام فلا بيع صح) استحسانا خلافا لزفر، فلو لم ينقد في الثلاث فسد فنفذ عتقه بعدها لو في يده فليحفظ. (و) إن اشترى كذلك (إلى أربعة) أيام (لا) يصح خلافا لمحمد. (فإن نقد في الثلاثة جاز) اتفاقا؛ لأن خيار النقد ملحق بخيار الشرط، (تنوير الأبصار، الدر المختار).

(قوله: على أنه أي المشتري إلخ) وكذا لو نقد المشتري الثمن على أن البائع إن رد الثمن إلى ثلاثة فلا بيع بينهما صح أيضا، والخيار في مسألة المتن للمشتري؛ لأنه المتمكن من إمضاء البيع وعدمه، وفي الثانية للبائع؛ حتى لو أعتقه صح ولو أعتقه المشتري لا يصح نهر. ......(قوله: فلو لم ينقد في الثلاث فسد) هذا لو بقي المبيع على حاله. قال: في النهر: ثم لو باعه المشتري ولم ينقد الثمن في الثلاث جاز البيع وكان عليه الثمن، وكذا لو قتلها في الثلاث أو مات أو قتلها أجنبي خطأ وغرم القيمة؛ ولو وطئها وهي بكر أو ثيب أو جنى عليها أو حدث بها عيب لا بفعل أحد ثم مضت الأيام ولم ينقد خير البائع، إن شاء أخذها مع

النقصان ولا شيء له من الثمن، وإن شاء تركها وأخذ الثمن كذا في الخانية. اهـ.

(قوله: فنفذ عتقه إلخ) أي وعليه قيمته. بحر عن الخانية، وهذا تفريع على قوله فسد. قال: في النهر: واعلم أن ظاهر قوله فلا بيع يفيد أنه إن لم ينفذ في الثلاث ينفسخ. قال: في الخانية: والصحيح أنه يفسد ولا ينفسخ، حتى لو أعتقه بعد الثلاث نفذ عتقه إن كان في يده. اهـ. وأما عتقه قبل مضي الثلاث فينفذ بالأولى، كما لو باعه كما مر؛ لأنه بمعنى خيار الشرط. (قوله: وإن اشترى كذلك) أي على أنه إن لم ينقد الثمن إلى أربعة أيام. (قوله: لا يصح) والخلاف السابق في أنه فاسد أو موقوف ثابت هنا نهر عن الذخيرة. (قوله: خلافا لمحمد) فإنه جوزه إلى ما سمياه. (شامی: ۱۱۸-۱۱۷/ ۷)

مطلب في المقبوض على سوم الشراء

بھاؤ تاؤ کے وقت بیع کرنے سے پہلے قبضہ کی ہوئی چیز کا حکم۔

التنویر مع الدر میں 'المقبوض علی سوم الشراء' یعنی خریدنے کی غرض سے مشتری نے مبیع پر قبضہ کیا اور پھر تمامِ بیع سے قبل ہلاک ہوجائے، اس کے احکام بیان فرمائے ہیں، علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں ان ہی مسائل کی وضاحت فرمائی ہے۔

علامہ حصکفیؒ رقمطراز ہیں کہ بیانِ ثمن کے بعد خریدنے کی نیت سے مشتری نے مبیع پر قبضہ کیا اور اس کے ہاتھ میں مبیع ہلاک ہوگئی تو مبیع کی جو قیمت ہوگی وہ مشتری پر لازم ہوگی (اور بیانِ ثمن سے پہلے مشتری نے بائع کے اذن سے کسی چیز پر قبضہ کیا اور وہ ہلاک ہوگئی تو بہ حکم امانت ہوگی) اور اگر دیکھنے یا جانچنے کی نیت سے قبضہ کیا ہو تو اس صورت کا حکم آگے آرہا ہے۔

اس پر علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ حصکفیؒ نے وجوب ضمان کا حکم مطلقاً بیان فرمایا ہے، جس کے سبب دونوں صورتوں (بائع نے ثمن بیان کیا ہو یا مشتری نے) میں مشتری ضامن ہوگا۔ دراصل مشتری پر ضمان واجب ہونے کے متعلق فقہاء کے دوگروہ ہیں:

(۱) صرف مشتری کے ثمن بیان کرنے کی صورت میں ضمان لازم ہوگا، علامہ طرسوسیؒ نے انفع الوسائل میں اسی کو بیان فرمایا ہے۔ ان کے قول اور اس کے مصداق کی مزید وضاحت آگے آئے گی۔

(۲) صرف بائع کا ثمن بیان کر دینا کافی ہے، لہٰذا اگر بائع کے ثمن بیان کرنے کے بعد مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہوجائے تو مشتری پر ضمان لازم ہوگا، علامہ ابن نجیمؒ نے بحر میں اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے علامہ طرسوسیؒ پر رد کیا ہے۔

چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ انفع الوسائل سے علامہ طرسوسی کی عبارت نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ طرسوسی کا یہ قول محل نظر ہے، کیوں کہ صرف بائع کا ثمن بیان کرنے کے بعد مشتری کا مبیع کو خریدنے کی نیت سے لینا وجوب ضمان کے لئے کافی ہے۔ صاحب بحر خانیہ میں مذکور جزئیہ سے استدلال فرماتے ہیں، خانیہ میں ہے: "اگر کسی شخص نے خریدنے کی غرض سے بائع سے کپڑے کا مطالبہ کیا اور بائع نے تین کپڑے قیمت کی وضاحت کرتے ہوئے دیے کہ یہ کپڑا دس درہم کا ہے، یہ بیس درہم کا اور یہ تیسرا کپڑا تیس درہم کا ہے، اس میں سے جو کپڑا پسند آئے، لے لو، میں نے تجھے فروخت کیا۔ اس کے بعد مشتری نے کپڑا لیا اور اسی کے قبضہ میں کپڑا ہلاک ہوگیا، تو امام ابن الفضل فرماتے ہیں کہ اگر تینوں کپڑے ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے ہلاک ہوگئے اور مشتری کو علم نہیں ہے کہ کونسا کپڑا پہلے ہلاک ہوا اور کونسا بعد میں تو مشتری تینوں کپڑوں کی ایک ثلث قیمت کا ضامن ہوگا اور اگر مشتری کو معلوم ہو کہ کونسا کپڑا پہلے ہلاک ہوا تو اس صورت میں مشتری کے ذمہ پہلے ہلاک ہونے والے کپڑے کا ضمان لازم ہوگا اور بقیہ دو کپڑے اس کے قبضہ میں بطور امانت ہوں گے اور اگر دو کپڑے ہلاک ہوئے اور مشتری کو معلوم نہیں ہے کہ کونسا پہلے ہلاک ہوا تو اس صورت میں دو کپڑوں کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا، اور تیسرا کپڑا بائع کو واپس کر دے گا، اس وجہ سے کہ وہ اس کے قبضہ

میں امانت ہے۔

اور اگر اس بچے ہوئے تیسرے کپڑے کے ثلث یا ربع حصہ میں بھی کچھ نقصان ہوا تو مشتری اس کا ضامن نہ ہوگا۔

اور اگر مشتری کے پاس صرف ایک کپڑا ہلاک ہو تو مشتری کے ذمہ اس کا ثمن لازم ہوگا اور بقیہ دو کپڑے بائع کے حوالے کرنا لازم ہوگا۔

علامہ ابن نجیمؒ خانیہ سے مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد بطور استدلال تحریر فرماتے ہیں کہ: اس عبارت سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ مشتری پر ضمان لازم کرنے کے لئے صرف بائع کا ثمن بیان کرنا کافی ہے۔

علامہ مقدسیؒ علامہ طرسوسیؒ کی تائید کرتے ہوئے جواباً تحریر فرماتے ہیں کہ: علامہ طرسوسیؒ کی مراد یہ ہے کہ وجوبِ ضمان کے لئے جانبین کا حقیقۃً یا حکماً ثمن بیان کرنا ضروری ہے، حقیقۃً ثمن کا بیان تو ظاہر ہے، البتہ حکماً کی ایک صورت یہ ہے کہ: عاقدین میں سے کوئی ایک ثمن بیان کرے اور دوسرے کی جانب سے قولاً یا فعلاً رضامندی صادر ہو، اور پھر قبضہ کرے اور ہلاک ہوجائے پھر علامہ مقدسیؒ فرماتے ہیں کہ: جو شخص علامہ طرسوسیؒ کی عبارت میں غور کرے گا تو وہ اسی معنی کو پائے گا۔

علامہ شامیؒ علامہ مقدسیؒ کی عبارت کی مزید وضاحت فرماتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: مشتری پر ضمان اس وقت لازم ہوتا ہے جب کہ وہ بیان کردہ ثمن پر راضی ہو کر خریدنے کی غرض سے قبضہ کرے۔ لہٰذا جب بائع نے ثمن بیان کیا اور مشتری خریدنے کی غرض سے کپڑے پر قبضہ کرے تو اس کی رضامندی ہوگی۔ جیسا کہ مشتری نے ثمن بیان کیا ہوتا اور بائع نے سپرد کردیا تو یہ مشتری کی رضامندی سمجھی جاتی ہے۔ گویا کہ عاقدین نے دونوں ثمن کو بیان کیا، ایسا سمجھا جائے گا؛ البتہ اگر مشتری نے خریدنے کی غرض سے مبیع پر قبضہ نہیں کیا، بلکہ مبیع کو دیکھنے کی غرض سے قبضہ کیا تو یہ بائع کی طرف سے بیان کردہ ثمن پر

رضامندی نہ ہوگی۔

قنیہ میں ہے: علامہ سیف الائمہ سائلی امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ:

(۱) اگر بائع نے مشتری کو کہا یہ کپڑا دس درہم کے عوض تجھے دیا اور مشتری کہے لاؤ میں اس کو دیکھ لوں۔

(۲) یا مشتری کہے میں کسی اور کو دکھاؤں اور مشتری نے قبضہ کیا پھر اس کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہوگیا تو مشتری کے ذمہ کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔

(۳) یا مشتری نے کہا لاؤ، اگر مجھے پسند آیا تو لے لوں گا اور اس کے پاس مبیع ہلاک ہو تو اس کے ذمہ ثمن کی ادائیگی لازم ہوگی۔

علامہ شامیؒ قنیہ کے حوالہ سے مذکور ان تین جزئیات پر تبصرہ فرماتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ:

(الف) تیسرے نمبر پر مذکور جزئیہ میں صرف بائع کی طرف سے قولاً تسمیہ پایا جاتا ہے، لیکن چوں کہ مشتری نے خریدنے کی غرض سے قبضہ کیا ہے پس یہ بائع کے ذکر کردہ ثمن پر رضامندی ہوگئی، گویا کہ عاقدین کی جانب سے متعینہ ثمن پر رضامندی پائی گئی۔

(ب) پہلی اور دوسری صورت میں مشتری نے خود جانچنے، دیکھنے یا دوسرے کو دکھانے کی غرض سے قبضہ کیا ہے، لہٰذا اس کا قبضہ بطور امانت ہوگا اور ہلاکت کی صورت میں ضمان لازم نہ ہوگا۔

آگے علامہ شامیؒ قنیہ کے حوالہ سے محیط میں مذکور دوسرے تین ایسے جزیئے ذکر فرما کر اس مسئلے کو مزید واضح کرتے ہیں:

قنیہ میں ہے:

(۱) مشتری نے بائع سے کپڑا لیا اور کہا: اگر مجھے یہ کپڑا پسند آیا تو خرید لوں گا پھر

مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو مشتری پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔

(۲) اگر مشتری نے یہ کہتے ہوئے قبضہ کیا کہ اگر میں راضی ہوں گا تو دس درہم کے عوض لے لوں گا اور مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو مشتری کے ذمہ قیمت لازم ہوگی۔

(۳) اگر کپڑے کے مالک نے کہا یہ کپڑا دس درہم کا ہے تو مشتری نے کہا لاؤ، میں اس کو جانچتا ہوں، اس طرح کپڑے پر قبضہ کیا پھر مشتری کے قبضہ میں کپڑا ہلاک ہوجائے تو مشتری پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ مذکورہ تینوں جزئیات کی مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ:

(۱) پہلی صورت میں عاقدین نے ثمن ذکر نہیں کیا ہے، لہٰذا مشتری کا قبضہ بطور خریدنے کے نہیں ہے، اگرچہ مشتری نے شراء کے لفظ کا تذکرہ کیا ہے، لہٰذا مشتری کے ذمہ ضمان نہ ہوگا۔

(۲) دوسری صورت میں ثمن کی صراحت ہے اور مشتری نے خریدنے کی غرض سے قبضہ کیا ہے لہٰذا مشتری کے ذمہ ضمان ہوگا۔

(۳) تیسرے جزئیہ میں بائع نے ثمن کی صراحت تو کی ہے، مگر مشتری نے جانچنے کی غرض سے قبضہ کیا ہے، خریدنے کی غرض سے نہیں کیا ہے لہٰذا ضمان لازم نہ ہوگا۔

مذکورہ تفصیلی وضاحت سے مقبوض علی سوم الشراء اور مقبوض علی سوم النظر کے مابین بھی فرق واضح ہوگیا۔ **فافهم واغتنم تحقيق هذا المحل۔**

ہلاکت کی صورت میں ضمان ثمن سے ہوگا یا قیمت سے؟

علامہ حصکفیؒ نے تو مضمون بالقیمۃ کا لفظ ذکر فرمایا ہے کہ مقبوض علی سوم الشراء کی صورت میں مشتری کے ذمہ مبیع کی قیمت لازم ہوگی، علامہ شامیؒ اسی مسئلہ کی وضاحت فرمارہے ہیں: بحث کا اجمالی خلاصہ یہ ہے کہ علامہ طرسوسیؒ ہلاک اور استہلاک میں فرق

کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو مبیع کی جو قیمت ہوگی وہ لازم ہوگی، البتہ مبیع کی قیمت ثمنِ مسمی سے زائد نہ ہو۔ اور استہلاک کی صورت میں مشتری کے ذمہ ثمن لازم ہوگا۔ علامہ شامیؒ اور صاحب النہر الفائق بھی ہلاک اور استہلاک کا اسی طرح فرق فرماتے ہیں؛ البتہ ثمنِ مسمی سے زائد وصول کیا جائے یا نہ کیا جائے اس میں اختلاف فرماتے ہیں جو آگے آئے گا۔ ان شاء اللہ۔

اور علامہ ابن نجیمؒ بہر دو صورت یعنی ہلاکت اور استہلاک دونوں صورتوں میں قیمت کے لزوم کے قائل ہیں۔

چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ بحر الرائق میں تحریر فرماتے ہیں کہ ہلاک اور استہلاک کے مابین کوئی فرق نہیں ہے، دونوں صورتوں میں قیمت ہی لازم ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے حوالہ سے فتاوی ذخیریہ میں جو مذکور ہے کہ مقبوض علی سوم الشراء مضمون بالثمن ہے تو یہ مضمون بالقیمۃ پر محمول ہے۔ علامہ طرسوسی نے ہلاک اور استہلاک کے مابین جو فرق کیا ہے وہ درست نہیں ہے، اس وجہ سے کہ خانیہ میں ہے اگر مشتری نے خریدنے کی نیت سے ثمن بیان کرنے کے بعد کپڑا لیا اور اس کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو مشتری کے ذمہ کپڑے کی قیمت لازم ہوگی۔

اور اسی طرح اگر مشتری کے وارث نے مشتری کے مرنے کے بعد کپڑا ہلاک کردیا تو قیمت لازم ہوگی۔ پھر علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں: **'والوارث کالمورث'** وارث اور مورث کے احکام یکساں ہیں، لہٰذا وارث کے استہلاک کی صورت میں جس طرح قیمت لازم ہوتی ہے، اسی طرح مورث کے استہلاک کی صورت میں قیمت ہی ضمان کے طور پر لازم ہوگی اور ہلاک اور استہلاک میں کوئی فرق نہ ہوگی۔

علامہ شامیؒ علامہ ابن نجیمؒ پر رد کرتے ہوئے اولاً النہر الفائق کی عبارت ذکر فرماتے ہیں اور بعد میں 'قلتُ' سے ایک اور جواب دیتے ہوئے رد کیا ہے۔ چنانچہ تحریر فرماتے

ہیں:

صاحب نہر فرماتے ہیں ابن نجیمؒ کا علامہ طرسوسی کے کلام کو غیر صحیح کہنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ علامہ طرسوسیؒ نے یہ حکم اپنی جانب سے اجتہاداً نہیں تحریر فرمایا ہے، بلکہ متقدمین مشائخ سے آپ نے نقل کیا ہے، چنانچہ المنتقی میں اس کی صراحت بھی ہے۔ اور محیط برہانی میں اسی کی وجہ یہ تحریر فرمائی ہے کہ مشتری کا ہلاک کرنا رضامندی کی دلیل ہے اور اس فعل استہلاک کی یہی بہتر توجیہ ہے، کیوں کہ اسی صورت میں اسکا فعل صلاح وسداد کے مطابق ہوگا، بصورتِ دیگر اسکے فعل کو عدوان پر محمول کرنا پڑے گا جو مناسب نہیں۔

اور خانیہ میں یہی بات منتقی کے حوالے سے مذکور ہے، البتہ انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قیمت واجب ہو۔

علامہ شامیؒ ابن نجیمؒ پر رد کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ خانیہ کے جزئیہ سے ابن نجیمؒ کا استدلال کرنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ خانیہ کا جزئیہ ان کے دعوی پر دلالت نہیں کرتا ہے، بلکہ ان کے دعوے کے برخلاف دلالت کرتا ہے، اس لئے کہ **وكذا لواستهلكه وارث المشتري** کا معنی یہ ہے کہ مشتری کے استہلاک کی صورت میں ثمن لازم ہوگا نہ کہ قیمت؛ اس کی وجہ بھی ظاہر ہے جیسا کہ محیط برہانی کی ذکر کردہ علت سے معلوم ہوا کہ اس کا ہلاک کرنا رضامندی کی دلیل سمجھی جائے گی۔ دوسری بات یہ کہ مشتری اور وارثِ مشتری کے استہلاک میں فرق ہے۔

اس وجہ سے کہ خریدار مورث ہے اور اس کا مبیع کو ہلاک کرنا عقد کے وقت متعینہ ثمن پر رضامندی پر دال ہے، برخلاف وارث کا ہلاک کرنے کا حکم الگ ہوگا، کیوں کہ وارث خریدار نہیں ہے بلکہ مورث کے انتقال سے بیع فسخ ہوگئی ہے اور مبیع وارث کے قبضہ میں 'امانت' ہے، لہٰذا وارث کے استہلاک کی صورت میں قیمت لازم ہوگی، نہ کہ ثمن۔

الحاصل علامہ ابن نجیمؒ کا کہنا الوارث کالمورث تسلیم اور قبول نہیں ہے۔

آ گے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ انفع الوسائل میں علامہ طرسوسی کا المنتقی سے نقل کردہ کلام دیکھا، اس سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے: چنانچہ انفع الوسائل میں المنتقی کے حوالہ سے ہے کہ: بائع کے ایجاب پر مشتری 'رضیت' کہے اس سے پہلے: اگر بائع کہے میں نے اپنی بات سے رجوع کیا (یعنی ایجاب واپس لیا) یا عاقدین میں سے کسی کا انتقال ہوجائے تو عقد فسخ ہوجائے گا، لہٰذا اس کے بعد (بائع کے مرنے کے بعد) مشتری نے مبیع کو ہلاک کیا تو اس کے ذمہ قیمت لازم ہوگی، جیسا کہ بیع مطلق کے فسخ کے بعد مشتری کے قبضہ میں مبیع بطور امانت ہوگی اور استہلاک کی صورت میں ضمان بالقیمۃ لازم ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صریح دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ عاقدین میں سے کسی ایک کے انتقال سے عقد فسخ ہوگا اور وارث کے قبضہ میں مبیع بطور امانت ہوگی، لہٰذا وارث کے استہلاک کی صورت میں وارث کے ذمہ ضمان بالثمن کیسے لازم ہوگا؟ اس صورت میں قیمت لازم ہوگی، جب کہ خود مشتری کے ہلاک کرنے سے ثمن لازم ہوگا۔

<u>ضمان بالقیمت ثمن مسمی سے زائد ہوگا یا نہیں؟</u>

صاحب نہر، علامہ حصکفیؒ، علامہ شامیؒ، علامہ طرسوسی وغیرہ اس بات پر متفق ہیں کہ مقبوض علی سوم الشراء کی صورت میں ہلاکت کے صورت میں قیمت لازم ہوگی، مگر قیمت 'مسمی ثمن' کے بقدر لازم ہوگی یا زائد بھی؟ اس میں اختلاف ہے۔

علامہ طرسوسیؒ 'ثمنِ مسمی' سے زائد کے لزوم کے منکر ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں کہ: فقہاء احناف کے ظاہری کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مبیع کی جو قیمت ہوگی لازم ہوگی، لیکن مناسب یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ ثمن مسمی سے زائد نہ ہو جیسا کہ اجارۂ فاسدہ میں۔ لیکن علامہ شامیؒ، صاحب نہر، علامہ حصکفیؒ وغیرہم کے نزدیک مبیع کی جو بھی قیمت ہوگی لازم ہوگی، چنانچہ علامہ شامیؒ نے علامہ حصکفیؒ کے قول 'بالغۃ مابلغت' کی تشریح فرماتے ہوئے یہی تحریر فرمایا ہے کہ یہ علامہ طرسوسیؒ پر رد ہے جو ثمن مسمی سے زائد کے عدم

لزوم کے قائل ہیں۔

نیز صاحب النہر الفائق نے طرسوسی کے کلام کو نقل کرنے کے بعد جو رد فرمایا ہے وہ عبارت بھی تحریر فرماتے ہیں کہ نہر میں ہے: علامہ طرسوسیؒ کا کلام محل نظر ہے بلکہ مناسب ہے کہ مبیع کی جو بھی قیمت ہو وہ لازم کی جائے گی اور بیع فاسد کے مسائل میں فقہاء نے اس کی صراحت بھی فرمائی ہے۔

مطلب في المقبوض على سوم الشراء

(إذا قبضه بإذن البائع) يوم قبضه كالمقبوض على سوم الشراء (فإنه بعد بيان الثمن مضمون بالقيمة) بالغة ما بلغت نهر (تنوير الأبصار، الدر المختار)

قلت: وبيان ذلك أن المساوم إنما يلزمه للضمان إذا رضي بأخذه بالثمن المسمى على وجه الشراء، فإذا سمى الثمن البائع وتسلم المساوم الثوب على وجه الشراء يكون راضيا بذلك، كما أنه إذا سمى هو الثمن وسلم البائع يكون راضيا بذلك فكأن التسمية صدرت منهما معا، بخلاف ما إذا أخذه على وجه النظر؛ لأنه لا يكون ذلك رضا بالشراء بالثمن المسمى. قال في القنية: سم: عن أبي حنيفة قال له: هذا الثوب لك بعشرة دراهم فقال: هاته حتى أنظر فيه أو قال: حتى أريه غيري فأخذه على هذا وضاع لا شيء عليه؛ ولو قال: هاته، فإن رضيته أخذته فضاع فهو على ذلك الثمن. اهـ. قلت: ففي هذا وجدت التسمية من البائع فقط لكن لما قبضه المساوم على وجه الشراء في الصورة الأخيرة صار راضيا بتسمية البائع فكأنها وجدت منهما، أما في الصورة الأولى والثانية فلم يوجد القبض على وجه الشراء، بل على وجه النظر منه أو من غيره فكأنه أمانة عنده فلم يضمنه.

ثم قال في القنية ط: أخذ منه ثوبا وقال: إن رضيته اشتريته فضاع فلا شيء عليه، وإن قال: إن رضيته أخذته بعشرة فعليه قيمته، ولو قال: صاحب الثوب هو بعشرة فقال: المساوم هاته حتى أنظر إليه وقبضه على ذلك وضاع لا يلزمه شيء. اهـ. قلت: ووجهه أنه في الأول لم يذكر الثمن من أحد الطرفين فلم يصح كونه مقبوضا على وجه الشراء وإن صرح المساوم بالشراء، وفي الثاني لما صرح بالثمن على وجه الشراء صار مضمونا، وفي الثالث وإن صرح البائع بالثمن لكن المساوم قبضه على وجه النظر لا على وجه الشراء فلم يكن مضمونا، وبهذا ظهر الفرق بين المقبوض على سوم الشراء والمقبوض على سوم النظر فافهم، واغتنم

تحقيق هذا المحل. (قوله: مضمون بالقيمة) أي إذا هلك، أما إذا استهلكه فمضمون بالثمن كما حققه الطرسوسي وإن رده في البحر بأنه غير صحيح؛ لما في الخانية: إذا أخذ ثوبا على وجه المساومة بعد بيان الثمن فهلك في يده كان عليه قيمته، وكذا لو استهلكه وارث المشتري بعد موت المشتري. اهـ. قال: والوارث كالمورث، فقد أجاب في النهر بقوله لا نسلم أنه غير صحيح، إذ الطرسوسي لم يذكره تفقها بل نقلا عن المشايخ صرح به في المنتقى، وعلله في المحيط بأنه صار راضيا بالمبيع حملا لفعله على الصلاح والسداد، وعزاه في الخزانة أيضا إلى المنتقى غير أنه قال في القياس تجب القيمة اهـ. كلام النهر. قلت: وما نقله في البحر عن الخانية لا دلالة فيه على ما يدعيه بل فيه ما ينافيه؛ لأن قوله وكذا لو استهلكه وارث المشتري يفيد أنه لو استهلكه المشتري نفسه كان الواجب الثمن لا القيمة. ووجهه أيضا ظاهر، لما علمته من تعليل المحيط. والفرق بينه وبين استهلاك الوارث أن العاقد هو المشتري فإذا استهلكه كان راضيا بإمضاء عقد الشراء بالثمن المذكور، بخلاف ما إذا استهلكه وارثه؛ لأن الوارث غير العاقد بل العقد انفسخ بموته فبقي أمانة في يد الوارث فيلزمه القيمة دون الثمن، فقوله: في البحر والوارث كالمورث غير مسلم. ثم رأيت الطرسوسي نقل عن المنتقى ما يفيد ذلك وهو قوله: ولو قال: البائع رجعت عما قلت أو مات أحدهما قبل أن يقول المشتري رضيت انتقض جهة البيع، فإن استهلكه المشتري بعد ذلك فعليه قيمته كما في حقيقة البيع لو انتقض يبقى المبيع في يده مضمونا فكذا هنا. اهـ. فهذا صريح بانفساخ العقد بموته فكيف يلزم الوارث الثمن باستهلاكه، فافهم واغتنم. (قوله: بالغة ما بلغت) رد على الطرسوسي حيث قال: وظاهر كلام الأصحاب أنها تجب بالغة ما بلغت، ولكن ينبغي أن يقال: لا يزاد بها على المسمى كما في الإجارة الفاسدة. قال: في النهر: وفيه نظر، بل ينبغي أن تجب بالغة ما بلغت، وقد صرحوا بذلك في البيع الفاسد فكذا هنا. اهـ. (شامی: ۱۲۰-۱۱۹/۷)

مطلب المقبوض على سوم النظر

اس مطلب کی تفصیل تقریباً سابقہ مطلب میں آ گئی ہے۔

مطلب في الفرق بين القيمة والثمن

قیمت اور ثمن کے مابین فرق کا بیان۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے قیمت اور ثمن کے فرق کو واضح کیا ہے، اولاً دونوں کی اصطلاحی تعریف کرنے کے بعد فرق کی وضاحت کی جائے گی۔

ثمن کی تعریف ماقبل میں گزر چکی کہ مبیع کے مقابلہ میں جو معاوضہ ادا کیا جاتا ہے، اس کو ثمن کہا جاتا ہے۔

علامہ شامیؒ نے ثمن کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ جس قیمت پر عاقدین راضی ہو وہ ثمن ہے، خواہ وہ مقدار سامان کی اصل قیمت سے زیادہ ہو یا کم۔ اور شرح مجلہ میں ہے: **الثمن مايكون بدلا للمبيع ويتعلق بالذمة**۔ (درر الحکام، مادہ: ۱۵۲) ثمن وہ بدل ہے جو ذمہ پر واجب ہو۔ یعنی اس کی خارجی تعیین کا اعتبار نہ ہو۔

قیمت: وہ معیاری بدل ہے جس کے ذریعہ کسی شئ کی مالیت بتائی جائے اور یہ بلا کم وکاست چیز کی مالیت صحیح معیار کا کام دیتی ہے۔

قیمت اور ثمن کے درمیان فرق یہ ہے کہ قیمت ثمنِ مثل کا نام ہے۔ جب کہ ثمن مبیع کے اس معاوضہ کا جس پر عاقدین متفق ہوں اور یہ قیمت سے زیادہ بھی ہوسکتا ہے اور کم بھی ہوسکتا ہے۔

مطلب في الفرق بين القيمة والثمن

والفرق بين الثمن والقيمة أن الثمن ما تراضى عليه سواء زاد على القيمة أو نقص، والقيمة ما قوم به الشيء بمنزلة المعيار من غير زيادة ولا نقصان.

مطلب في خيار التعيين

خیارِ تعیین کے احکام۔

الدر مع التنویر میں ہے ذوات القیم اشیاء میں خیار تعیین صحیح ہے، البتہ مثلی اشیاء

میں صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے آحاد میں فرق نہیں ہوتا ہے، اور قول اصح کے مطابق بائع کے لئے بھی خیارِ تعین صحیح ہے۔

علامہ شامیؒ نے اس مطلب میں اسی کی وضاحت فرمائی ہے اور فتح کے حوالہ سے وضاحت ذکر فرمانے کے بعد اس سے مستنبط ہونے والے مسائل بھی تحریر فرمائے ہیں۔

خیار تعیین

چند چیزوں پر علی سبیل التر دید عقد واقع ہونے کی صورت میں کوئی ایک چیز متعین کرنے کے لیے عاقد کو ملنے والا حق خیار تعیین کہلاتا ہے، مثلاً مشتری یوں کہے کہ میں نے تم سے ان دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا خرید لیا اور تین دن میں کپڑا متعین کرلوں گا، اور بائع یہ قبول کرلے۔ یا بائع کہے میں نے تم کو ان دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا فروخت کیا اور تین دن میں اس کی تعین کروں گا اور مشتری یہ ایجاب قبول کرلے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ سابق میں جو ایک مسئلہ دو غلاموں کی بیع کا تھا کہ: **باع عبدین علی أنه بالخیار فی أحدهما**۔ یہ خیار تعیین کا مسئلہ نہیں، وہ تو مبیع کے ایک حصہ میں خیار شرط کا مسئلہ ہے۔

اسی طرح ہدایہ میں اس مقام پر مسئلہ ہے کہ **ومن اشتری ثوبین** الخ۔ جس سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی سابقہ دو غلاموں کو ایک ساتھ فروخت کرنے کے مشابہ ہے، یعنی خیارِ شرط کا مسئلہ ہے، تو علامہ شامیؒ عنایہ کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دونوں کپڑے مبیع نہیں ہے، بلکہ مشتری کی مراد دو میں سے ایک کپڑا خریدنے کی ہے، جب کہ غلام والے مسئلہ میں دونوں غلام مبیع ہے، لہٰذا دونوں مسئلے الگ الگ ہیں۔

اس مقام پر علامہ شامیؒ نے فتح القدیر کی ایک پیچیدہ عبارت پیش کر کے حل فرمائی ہے، جس سے اس بحث کے متعدد مسائل پر روشنی پڑتی ہے، فتح القدیر کی عبارت یہ ہے:

دو یا تین غیر متعین کپڑوں کو مشتری لے رہا ہے، اس میں سے جو اس کو پسند آئے گا، اس کی

تعیین کرے گا اور تعیین کے بعد تین دن کا خیار شرط اس کو حاصل ہوگا۔ اگر کوئی شخص کہے میں نے میرے دو غلاموں میں سے ایک غلام سو درہم کے عوض تجھ کو فروخت کیا اور یہ نہ کہے کہ تجھے جو پسند ہو، اس کو لینے کا اختیار ہے تو بالاتفاق عقد درست نہ ہوگا، جیسا کہ کوئی کہے میں نے میرے غلاموں میں سے ایک تجھے فروخت کیا تو عقد درست نہیں ہوتا ہے، اور اگر مشتری چار چیزوں میں سے ایک خریدنے کے لئے خیارِ تعیین کا مطالبہ کرے تو درست نہ ہوگا

علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ فتح القدیر کی مذکورہ عبارت سے خیارِ تعیین کے متعلق چار باتیں مستفاد ہوتی ہیں۔

(۱) دو یا تین غیر معین اشیاء میں سے کسی ایک پر عقد کرنا ہو تو خیارِ تعیین درست ہوگا

(۲) خیارِ تعیین دو یا تین چیزوں کے مابین ہوگا، لہٰذا چار چیزوں کو خیارِ تعیین کے ساتھ لینا درست نہ ہوگا۔[۱]

(۳) علامہ شامی فرماتے ہیں کہ فتح القدیر کے کلام سے تیسری بات یہ معلوم ہوتی

---

[۱] تین سے زائد اشیاء میں خیارِ تعیین

مفتی تقی صاحب عثمانی دامت برکاتہ فقہ البیوع میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

احناف کے نزدیک تین سے زائد اشیاء میں خیارِ تعیین درست نہ ہونے کہ وجہ یہ ہے کہ اشیاء جید، وسط اور ردیٔ؛ تین اقسام پر منحصر ہیں، اور ان میں تحری سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے، نیز نفسِ خیارِ تعیین کا اصل حکم قیاس کے مطابق عدمِ جواز کا ہے، مگر ضرورت کے سبب اور تعامل کے پیش نظر جائز قرار دیا ہے، پس تین سے زائد اشیاء میں عدمِ ضرورت اور عدمِ تعامل کے سبب جائز نہ ہوگا۔

پھر مفتی صاحب نے اسی تعلیل کی بنیاد پر فرماتے ہیں کہ فی زماننا مصنوعات کا تنوع جید، وسط اور ردیٔ پر منحصر نہیں ہے، بلکہ جید، وسط اور ردیٔ میں بھی مختلف مصنوعات اور الوان پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا انواع اور اوصاف کی کثرت کے پیش نظر ضروری ہے کہ تین سے زائد اشیاء میں خیارِ تعیین جائز ہوگا۔ نیز اس کا تعامل بھی ہے لہٰذا تین سے زائد اشیاء میں خیارِ تعیین کے جواز میں کچھ مانع نہیں ہے۔ (فقہ البیوع: ۲/ ۹۳۱)

ہے کہ صلبِ عقد میں خیار کا ذکر کرنا ضروری ہے، مثلاً عقد کے وقت کہے: میں نے تجھے دو غلاموں میں سے ایک فروخت کیا، اس شرط پر کہ دونوں میں سے جوتو چاہے اس میں تجھے خیار ہے یا کہے جوتو چاہے لے لے، تا کہ خیارِ تعیین واضح ہو اور علامہ ابن نجیمؒ بحر میں تحریر فرماتے ہیں کہ: صلب عقد میں صراحۃً خیار کو بیان نہ کیا جائے تو مبیع کی جہالت کی وجہ سے عقد فاسد ہوگا، لہٰذا اگر مبیع دو غلام ہو اور مشتری نے دونوں پر قبضہ کیا اور مشتری کے قبضہ میں دونوں کا انتقال ہو گیا تو مشتری دونوں غلاموں کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا، اور اگر یکے بعد دیگرے دونوں غلام ہلاک ہوئے ہیں تو دوسرے کی قیمت لازم ہوگی، کیوں کہ یہ بیع فاسد ہونے کے سبب واجب الفسخ تھی، البتہ قبضہ کی وجہ سے لاعلی التعیین جو مبیع ہو اس پر ملک تھی۔ پس جب تک ایک غلام بھی زندہ ہو بیع قابل فسخ ہے، اس لیے اول ہلاک ہونے والا امانت ہوگا، اور دوسرا بطور مبیع سمجھا جائے گا، لہٰذا دوسرا غلام اگر زندہ ہو تو بطور فسخ واپس کیا جائے گا اور ہلاک ہو گیا تو بطور مبیع ہلاک ہوا اور قیمت لازم ہوگی۔

اور بیع صحیح کی صورت میں مبیع اور امانت کا تعین برعکس ہوگا جو آگے آرہا ہے۔

(۴) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتح القدیر کے کلام سے چوتھی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ خیار تعیین کے ساتھ خیارِ شرط کو بیان کرنا بھی ضروری ہے، یعنی یہ کہے کہ تجھے تین دن کا خیار ہوگا، یعنی خیار تعیین کی صورت میں دو مبیع میں سے ایک مبیع متعین کرے گا تو اس کے بعد اس مبیع میں مشتری کو خیار شرط حاصل ہوگا۔

نوٹ: خیارِ تعیین کے ساتھ خیارِ شرط ضروری ہے، خیارِ تعیین، خیار شرط کے بغیر بھی ہوسکتا ہے، اس کی وضاحت آئندہ مطلب کے ضمن میں آئے گی، ان شاء اللہ۔

خیار تعیین کن اشیاء میں درست ہے؟

خیار تعیین کا محل ذوات القیم اشیاء ہیں، اسی طرح خیارِ تعیین کا محل مختلف الجنس مثلیات ہیں، جیسے کسی نے گندم، جو اور مسور میں سے کوئی ایک جنس ایک کیلو فروخت کی اور

ہر جنس کا ثمن جداگانہ بیان کر دیا تو خیار درست ہوگا۔

علامہ شامیؒ بحر کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ متحد الجنس ذوات الامثال اشیاء میں تفاوت نہ ہونے کے سبب خیار تعیین درست نہ ہوگا، اس وجہ سے کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

مفتی تقی صاحب فقہ البیوع میں تحریر فرماتے ہیں کہ متعدد اشیاء متحد الجنس ہوتے ہوئے بھی اوصاف اور انواع (کوالٹی) کے اعتبار سے متفاوت ہوتی ہیں، مثلا گندم کہ اس میں جید، وسط اور ردیٔ ہوتے ہیں، نیز مختلف شہروں کی کاشت کی وجہ سے بھی کوالٹی میں فرق ہوتا ہے، لہٰذا نوع اور وصف کو پسند کرنے میں بھی مشتری کو ضرورت ہوتی ہے، لہٰذا احناف کا کہنا کہ متحد الجنس مثلیات میں خیار تعیین کی ضرورت نہیں ہے کیسے درست ہوگا؟ پس متحد الجنس مثلیات میں بھی خیار تعیین درست ہوگا؛ البتہ ذوات الامثال متحد الجنس سے انواع اور اوصاف میں تماثل مراد ہو تو درست ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ متحد الجنس اشیاء میں انواع اور اوصاف (کوالٹی) کے اعتبار سے فرق ہو تو خیار تعیین میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ متحد الجنس اشیاء ذوات القیم ہو یا ذوات الامثال ہو۔ (فقہ البیوع: ۲/ ۹۲۸)

<u>خیار تعیین للبائع، خیار تعیین میں مبیع کی ہلاکت کے احکام</u>

علامہ شامیؒ دو باتیں تحریر فرما رہیں ہے: (۱) خیار تعیین للبائع کے مسائل۔ (۲) خیار تعیین للمشتری کے مسائل۔

(۱) خیار تعیین جس طرح مشتری کے لئے ہوتا ہے، اسی طرح بائع کے لئے بھی ہوتا ہے، مثلاً مشتری کہے: میں نے تجھ سے دو غلاموں میں سے ایک خریدا، اس شرط پر کہ تو مجھے ایک غلام دے تو بائع کے لئے جائز ہے کہ جس غلام کو چاہے مشتری کو سپرد کر دے، البتہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک عیب دار ہو جائے تو خیار کے عنوان سے یہ غلام مشتری پر

لازم کردینا درست نہ ہوگا، سوائے یہ کہ مشتری اپنی رضامندی سے قبول کرلے تو درست ہے، اگر بائع نے عیب دار غلام سپرد کیا اور مشتری نے انکار کردیا تو اب بائع کے لیے دوسرا صحیح سالم غلام لازم کرنا درست نہ ہوگا، کیوں کہ خیار ختم ہوگیا۔ پھر اس صورت میں بائع کے قبضہ میں ایک مبیع ہلاک ہوجائے تو دوسری مبیع کو لازم کرتے ہوئے سپرد کرنا ہوگا۔

خیار تعیین للمشتری کے مسائل:

اور اگر خیار تعیین مشتری نے لیا ہو مطلب یہ ہوگا کہ لاعلی التعیین ایک مبیع میں بیع لازم ہے، اور مبیع مضمون بالثمن ہوگی اور دوسری چیز بطورِ امانت مشتری کے قبضہ میں ہوگا، ہاں اگر خیارِ تعیین کے ساتھ خیارِ شرط بھی لیا ہو تو تعیین کردہ مبیع میں بھی بیع لازم نہ ہوگی اور اس تعیین کردہ مبیع کو بھی خیارِ شرط کے مطابق واپس کرنا درست ہوگا۔

پس اگر دونوں چیز میں (دو چیزوں میں خیار ہونے کی صورت میں) مشتری کے پاس ایک چیز ہلاک ہو تو وہ بطور مبیع متعین ہوگی اور اس کا ثمن مشتری پر لازم ہوگا، اور اگر ایک ساتھ دونوں مبیع ہلاک ہوجائے تو مشتری پر ہر چیز کا نصف لازم ہوگا، کیوں کہ دونوں چیزوں میں مبیع اور امانت ہونے کا معنی مساوی اور مشترک تھا۔

اور اگر دونوں چیزیں ہلاک ہوجائے اور عاقدین کے مابین ہلاکت کی تقدیم و تأخیر میں اختلاف ہو تو مشتری کی بات مع یمین قابل قبول ہوگی، ہاں بائع بینہ پیش کردے تو وہ اولی ہوگا۔ اگر دونوں مبیع ایک ساتھ عیب دار ہوجائے تو خیار اسی طرح باقی رہے گا اور اگر متعاقباً (یکے بعد دیگرے) ہلاک ہو تو اول ہلاک ہونے والی مبیع متعین ہوجائے گی۔ اگر مشتری نے دو مبیع میں سے ایک فروخت کردی پھر دونوں میں سے ایک کو پسند کیا تو مشتری کی بیع متعین کردہ میں ہی درست ہوگی، دوسرے میں باطل ہوگی۔

مطلب في خيار التعيين:

(وصح خيار التعيين) في القيميات لا في المثليات بعدم تفاوتها ولو للبائع في الأصح كافي. (تنوير الأبصار، الدر المختار)

(قوله: وصح خيار التعيين) أي بأن يقع البيع على واحد لا بعينه، بخلاف المسألة السابقة فليست من خيار التعيين لوقوع البيع فيها على العبدين. وأما قول الهداية هنا: من اشترى ثوبين فالمراد أحد ثوبين، كما نبه عليه في العناية وغيرها. وفي الفتح المراد أن يشتري أحد ثوبين أو ثلاثة غير معين على أن يأخذ أيهما شاء على أنه بالخيار ثلاثة أيام فيما يعينه بعد تعيينه المبيع، أما إذا قال: بعتك عبدا من هذين بمائة ولم يذكر قوله على أنك بالخيار في أيهما شئت لا يجوز اتفاقا كقوله بعتك عبدا من عبيدي، وإن اشترى أحد أربعة لا يجوز. اهـ. وقد استفيد من هذه العبارة أمور: الأول أن خيار التعيين إنما يكون البيع فيه على واحد من اثنين أو ثلاثة لا بعينه وهو ما قلنا. الثاني أنه لا يكون من واحد من أربعة كما يأتي. الثالث أنه لا بد أن يقول بعد قوله بعتك أحد هذين العبدين على أنك بالخيار في أيهما شئت، أو على أن تأخذ أيهما شئت ليكون نصا في خيار التعيين. وقال: في البحر: لأنه لو لم يذكر هذه الزيادة يكون فاسدا لجهالة المبيع، فإن قبضهما وماتا عنده ضمن نصف قيمة كل واحد منها، وإن مات أحدهما قبل الآخر لزمه قيمة الآخر كذا في المحيط. اهـ. الرابع أنه لا بد أيضا من ذكر خيار الشرط، بأن يقول: على أنك بالخيار ثلاثة أيام أي إذا عين واحدا منها بحكم خيار التعيين يكون له فيه خيار الشرط وهذا الرابع فيه خلاف يأتي. (قوله: لا في المثليات) أي التي من جنس واحد بحر. (قوله: ولو للبائع) صورته أن يقول المشتري اشتريت منك أحد هذين الثوبين على أن تعطيني أحدهما نهر فله أن يلزم المشتري أيهما شاء إلا إذا تعيب أحدهما فليس له أن يلزمه المعيب إلا برضاه، فإذا ألزمه إياه ولم يرض به ليس له أن يلزمه الآخر بعد ذلك، ولو هلك أحدهما في يده كان له أن يلزمه الباقي، وأما إذا كان الخيار للمشتري فالبيع لازم في أحدهما إلا أن يكون معه خيار شرط، والمبيع مضمون بالثمن وغيره أمانة، فإذا هلك أحدهما تعين هو مبيعا والآخر أمانة، ولو هلكا معاً ضمن نصف كل، ولو اختلفا في الهالك أولا فالقول للمشتري بيمينه وبينة البائع أولى ولو تعيبا معه فالخيار بحاله، ولو متعاقبا تعين الأول مبيعا، ولو باعهما المشتري ثم اختار أحدهما صح بيعه فيه، وتمامه في البحر. (شامی: ۷/۱۳۹-۱۴۰)

مطلب في مدة خيار التعيين

علامہ شامیؒ اس مطلب میں دو باتوں کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں: (۱) خیارِ تعیین کی مدت (۲) خیارِ تعیین کے ساتھ خیار شرط ضروری ہے یا نہیں؟

خیارِ تعیین کی مدت

(۱) علامہ حصکفیؒ تحریر فرماتے ہیں **ومدته كخيار الشرط** یعنی خیار تعیین کی مدت خیار شرط کی طرح ہے، اس پر علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں علامہ حصکفیؒ کی مراد یہ ہے کہ خیارِ تعیین کی مدت تین دن ہے، اس کے بعد بحر کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ ابن نجیمؒ کی ظاہری عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ تین دن کی مدت اس قول کے مطابق ہے، جس میں خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط ضروری قرار دیا گیا ہے۔

مفتی تقی صاحب دامت برکاتہ خیارِ تعیین کی مدت پر تفصیلی بحث کرنے کے بعد بطور خلاصہ تحریر فرماتے ہیں کہ: خیارِ تعیین میں مدت متعین کردی جائے، اور یہ مدت تین دن سے زیادہ رکھنا دست ہے، البتہ غیر معمولی (خلافِ عرف) طویل مدت نہ ہو۔

الشرط الثالث: أن يحدد للخيار مدة معلومة، ولو كانت أكثر من ثلاثة أيام، بشرط أن لا تكون مدة طويلة خلاف العرف (فقه البيوع ۲/۱۱۴۸)

(۲) کیا خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط ضروری ہے؟

علامہ شامیؒ مذکورہ مسئلہ پر تفصیلی وضاحت فرماتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ: علامہ ابن نجیم البحر الرائق میں دونوں قول تحریر فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ماتن (علامہ نسفیؒ) نے کنز میں خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط کے ضروری ہونے کے متعلق اختلاف ہونے کے سبب بحث نہیں فرمائی ہے، ایک قول یہ ہے کہ خیارِ تعیین کے ساتھ خیار شرط کا ہونا شرط ہے، یہ جامع الصغیر میں مذکور ہے اور شمس الائمہؒ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔لہٰذا جب دونوں خیار مشروط ہوئے تو مشتری کے لیے مدتِ خیار میں مبیع

متعین کرنا ہوگا۔اور اگر مدت ختم ہونے تک متعین نہیں کی تو ضروری ہے کہ فی الفور ایک مبیع متعین کرلے۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں خیار (یعنی خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط کو رکھنا) ضروری نہیں ہے اور یہ قول بھی جامع الصغیر میں مذکور ہے۔فخر الاسلام نے اپنی شرح الجامع الصغیر میں اسی کی تصحیح کی ہے۔اور فتح القدیر میں اسی قول کو راجح قرار دیا ہے، لیکن قاضی خاں تحریر فرماتے ہیں کہ خیارِ تعیین کا خیار شرط کے ساتھ مشروط ہونا اکثر مشائخ کا قول ہے۔

اس کے بعد علامہ ابن نجیمؒ ہدایہ کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ اس قول کے مطابق اگر خیار شرط کا تذکرہ خیار تعیین کے ساتھ نہیں کیا گیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک خیارِ تعیین کی مدت تین دن ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک جو بھی مدت وہ دونوں متعین کرے وہ ہوگی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ بحر نے اولاً شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا قول نقل فرمایا ہے۔پھر صاحب ہدایہ کی بات علی ہذا القول کے الفاظ کے ذریعہ اس طرح نقل فرمائی ہے گویا صاحب ہدایہ فخر الاسلام کے قول تفریع کرکے اختلاف کو ذکر کرتے ہوں۔جب کہ پوری حقیقت اس طرح نہیں ہے۔ہدایہ میں 'علی ہذا القول' کے الفاظ نہیں اور ہذا القول کے مشارٌ الیہ کے طور پر ہدایہ میں شمس الائمہ اور فخر الاسلام کی تصحیحات بھی نہیں۔ہاں ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ خیار تعیین میں توقیت کی شرط فخر الاسلام کے قول پر مبنی ہے۔

خیار تعیین میں مدت متعین کرنا

علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ زیلعیؒ تبیین الحقائق میں خیارِ تعیین میں مدت متعین کرنے کے مسئلہ میں اختلاف کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: جب خیار تعیین کے

ساتھ خیار شرط مذکور نہ ہو تو خیار تعیین کی مدت متعین کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، برخلاف خیار شرط میں توقیت مفید کیوں کہ مدت ختم ہونے کی صورت میں لزومِ عقد اور عدمِ لزومِ عقد کا فائدہ ظاہر ہوتا ہے (یعنی یوں ہی مدت گذر جائے تو بیع لازم ہو جاتی ہے) اور خیار تعیین میں یہ ممکن نہیں ہے، کیوں کہ مدت کے ختم ہونے سے قبل ایک مبیع میں عقد لازم ہے، جس کی تعیین کی جانی ہے۔ اور مدت خیار ختم ہو جائے تو مدت ختم ہونے سے خود بخود کوئی ایک مبیع متعین نہ ہوگی، جب تک کہ تعیین نہ کی جائے۔ پس اگر خیارِ تعیین کی مدت تین دن یا کچھ اور بیان کی بھی ہو، اور بلا تعیین مدت پوری ہو جائے تو اب بھی عقد اسی طرح رہے گا، یعنی کوئی ایک مبیع پر عقد ہوا ہے اور تعیین باقی ہے، پس اس مدت کا کوئی فائدہ اس طرح حاصل نہ ہوا جیسا خیارِ شرط میں ہوتا تھا کہ ختم مدت پر بیع لازم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا خیار تعیین کا کوئی فائدہ نہیں ہے، پس گمانِ غالب یہ ہے کہ خیار تعیین میں مدت متعین کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

علامہ ابن الترکمانؒ الحواشی السعدیہ میں اس کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ خیار تعیین کا فائدہ یہ ہے کہ تین دن کی مدت ختم ہونے کے بعد مشتری کو مبیع متعین کرنے پر مجبور کیا جائے گا، صاحب النہر الفائق نے اسی بات کو ثابت کیا ہے۔ اور درر الحکام میں علامہ شرنبلالیؒ کے کلام سے یہی معنی مفہوم ہے۔ چنانچہ آپ تحریر فرماتے ہیں خیار تعیین میں مدت متعین کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ بائع سے ضرر کو دور کرنا مقصود ہے، اس لیے کہ اگر مدت متعین نہ کی گئی تو مشتری مبیع کی تعیین میں ٹال مٹول کرے گا جس سے بائع کو ضرر لاحق ہوگا، اور اس صورت میں بائع اپنی مملوک اشیاء میں تصرف اور اس سے انتفاع سے محروم ہو جائے گا۔

آگے علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ بحر کی عبارت سے مزید ایک فائدہ ظاہر ہوتا ہے وہ یہ کہ خیارِ تعیین کی صورت میں مدت ختم ہونے پر ارتفاعِ عقد کا حکم بھی جاری

ہوسکتا ہے جب کہ خیارِشرط میں مدت ختم ہونے سے عقد مرتفع نہ ہوگا بلکہ نافذ ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صرف خیارِتعیین ہونے کی صورت میں بھی مدت متعین کرنا درست ہےاوراس کا فائدہ بھی ظاہر ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ مزید تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ ابن نجیمؒ نے مذکورہ بات کو کسی نقل سے مدلل نہیں کیا ہے، اگراس طرح ہوتا تو علامہ زیلعیؒ پر یہ بات مخفی نہ ہوتی۔

علامہ حصکفیؒ فتح کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق خیارِتعیین کے ساتھ خیارِ شرط کا ہونا ضروری نہیں، اس پر علامہ شامی فتح کے حوالے سے مزید وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: پھر بھی اگر عاقدین خیارتعیین کے ساتھ خیارشرط رکھے تو اس میں خیارشرط کے احکام بھی نافذ ہوں گے،مثلا اگر دو کپڑے مبیع ہوتومشتری خیارِتعیین سے ایک کپڑا متعین کرنے کے بعد بھی خیارِشرط کی وجہ سے دونوں کپڑوں کو تین دن میں واپس کرسکتا ہے۔اوراگرمشتری خیارتعیین کی بنیاد پرایک کپڑا رکھ کر دوسرا واپس کردے تو تعیین کردہ کپڑے میں تین دن ختم ہونے تک خیارشرط جاری رہے گا۔اوراگر مدت خیارشرط اور تعیین ختم ہوجائے اورمشتری نے کسی مبیع کو متعین نہیں کیا تو خیارِشرط باطل ہوگا اورایک مبیع میں عقد مستحکم ہوجائے گا اورمشتری کے ذمہ لازم ہے کہ کسی مبیع کو متعین کرے۔

اوراگر تین دن قبل مشتری کا انتقال ہوجائے تو ایک مبیع میں عقد تام ہوگا اور ورثاء کو حق تعیین حاصل ہوگا اس وجہ سے کہ خیارِشرط میں وراثت جاری نہیں ہوتی، البتہ خیارتعیین میں وراثت جاری ہوتی ہے تاکہ مورث کے املاک غیر کی ملک سے متمیز ہوجائے۔

اوراگر عاقدین خیارتعیین کے ساتھ خیارِشرط پر راضی نہ ہو اورصرف خیارتعیین رکھے تو امام صاحب کے نزدیک خیارتعیین کی مدت تین دن رکھنا ضروری ہے۔

مطلب فی مدة خيار التعيين

(قوله: ومدته كخيار الشرط) أي ثلاثة أيام، ظاهر كلام البحر أن هذا مبني على القول بأنه يشترط معه خيار الشرط، فقد ذكر في البحر أن شمس الأئمة صحح الاشتراط وفخر الإسلام صحح عدمه ورجحه في الفتح، لكن ذكر قاضي خان أن الاشتراط قول الأكثر، ثم قال في البحر: وإذا لم يذكر خيار الشرط على هذا القول فلا بد من تأقيت خيار التعيين بالثلاث عنده وبأي مدة معلومة كانت عندهما، كذا في الهداية. اهـ. لكن قوله على هذا القول ليس في الهداية، و المتبادر من كلام الهداية أن اشتراط التوقيت مبني على ما صححه فخر الإسلام، ويأتي عن الفتح ما يدل عليه. ثم اعلم أن اشتراط التوقيت نازع فيه الزيلعي فقال: إذا لم يذكر خيار الشرط فلا معنى لتوقيت خيار التعيين بخلاف خيار الشرط فإن التوقيت فيه يفيد لزوم العقد عند مضي المدة، وفي خيار التعيين لا يمكن ذلك؛ لأنه لازم في أحدهما قبل مضي الوقت، ولا يمكن تعينه بمضي الوقت بدون تعينه فلا فائدة لشرط ذلك. والذي يغلب على الظن أن التوقيت لا يشترط فيه. اهـ.

وأجاب في الحواشي السعدية بأن له فائدة هي أن يجبر على التعيين بعد مضي الأيام الثلاثة. وأقره في النهر، وهو معنى قوله في الشرنبلالية بل له فائدة هي دفع ضرر البائع لما يلحقه من مطل المشتري التعيين إذا لم يشترط فيفوت على البائع نفعه وتصرفه فيما يملكه. اهـ. وأبدى في البحر فائدة أخرى وهي أنه يمكن ارتفاع العقد فيها أي في الثوبين مثلا بمضي المدة من غير تعيين، بخلاف مضيها في خيار الشرط فإنه إجازة ليكون لكل خيار ما يناسبه. اهـ.

قلت: لكنه يستند إلى نقل في ذلك، ولو كان كذلك لما خفي على الزيلعي (قوله: ولا يشترط معه خيار شرط في الأصح) غير أنهما إن تراضيا على خيار الشرط فيه ثبت حكمه وهو جواز رد كل من الثوبين إلى ثلاثة أيام ولو بعد تعين الثوب الذي فيه البيع، ولو رد أحدهما كان بحكم خيار التعيين، ويثبت البيع في الآخر بخيار الشرط، ولو مضت الثلاثة قبل رد شيء وتعيينه بطل خيار الشرط وانبرم البيع في أحدهما وعليه أن يعين، ولو مات المشتري قبل الثلاثة تم بيع أحدهما وعلى الوارث التعيين؛ لأن خيار الشرط لا يورث، والتعيين ينتقل إلى الوارث ليميز ملكه عن ملك غيره على ما ذكرنا، وإن لم يتراضيا على خيار الشرط معه لا بد من توقيت خيار التعيين بالثلاثة عند أبي حنيفة فتح وتمامه فيه. (شامی :۷/۱۴۲-۱۴۳)

مطلب فيما لو اختلفا في الخيار أو في مضيه

أو في الأجل أو في الإجازة أو في تعيين المبيع

خیار، ختمِ خیار، مدتِ خیار، اجازتِ بیع اور تعیین مبیع میں اختلاف کا حکم

تنویر مع الدر میں ہے کہ: ظاہر الروایت میں ہے: اگر عاقدین کے مابین خیارِ شرط یا مدتِ خیار یا اختتامِ مدتِ خیار یا اجازتِ بیع یا مدت کے زیادتی کے متعلق اختلاف ہو جائے تو منکر کے قول کا اعتبار ہوگا۔

اس مطلب میں علامہ شامیؒ نے تنویر مع الدر کے مذکورہ جزئیہ کی تشریح فرمائی ہے: چنانچہ علامہ شامیؒ درر کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ خیار ایک عارضی شئ ہے، کیوں کہ خیار بغیر شرط کے ثابت نہیں ہوتا ہے، لہٰذا وہ ایک عارضی شئ ہے، پس اس میں جو اس کا منکر ہوگا، اسی کی بات قبول کی جائے گی، کیوں کہ وہ ظاہر کے موافق ہے، جیسا کہ عاقدین میں سے کوئی ایک اجل کا مدعی ہو اور دوسرا منکر تو منکر کی بات معتبر ہوتی ہے۔

عاقدین میں خیار کے متعلق اختلاف واقع ہو تو کس کی بات معتبر ہوگی؟

مدت خیار میں اختلاف: اگر مدت خیار کے اختتام کے متعلق عاقدین میں اختلاف واقع ہو بایں طور کہ عاقدین میں سے کوئی ایک مدت کے ختم ہونے کا دعوی کرے اور دوسرا اس کا منکر ہو تو منکر کے قول کا اعتبار ہوگا۔

اجازت: علامہ شامیؒ حاشیۃ الطحطاوی علی الدر کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ اس سے مراد صاحبِ خیار کا عقد کو نافذ کرنے کی اجازت دینا ہے، جیسا کہ بائع دعوی کرلے کہ مشتری خیار شرط کو ختم کرتے ہوئے عقد کو نافذ کر چکا ہے اور مشتری اس کا انکار کرے تو مشتری کا قول معتبر ہوگا، اس وجہ سے کہ بائع سقوطِ خیار اور وجوبِ ثمن کا مدعی ہے اور مشتری اس کا منکر ہے۔

زیادت: یعنی عاقدین میں خیار کی مدت کے کم یا زیادہ ہونے کے متعلق اختلاف واقع ہوجائے، تو عاقدین میں سے جو کم مدت کی بات کرتا ہو، اس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا؛ کیوں کہ مدعی علیہ خیارِ شرط کی زائد مدت بیان کرتا ہے اور مدعی اس کا منکر ہے۔

علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ کتاب البیوع کے شروع میں علامہ تمرتاشی کے قول 'وصح بثمن حال و مؤجل' کے تحت لکھا ہے کہ اگر عاقدین کے مابین نفسِ اجل میں اختلاف واقع ہو تو منکر کا قول معتبر ہوگا، الا یہ کہ بیع سلم ہو۔

<u>عاقدین میں قبضہ کے بعد اختلاف واقع ہو</u>

علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ 'باب خیار العیب' میں مبیع پر قبضہ کے بعد عاقدین میں اختلاف واقع ہو اس کے متعلق تفصیلی حکم ذکر کیا گیا ہے۔ یہاں مختصراً اس کی وضاحت کی جاتی ہے:

قاعدہ یہ ہے کہ قبضہ کے بعد عاقدین میں اختلاف ہو تو قابض کا قول معتبر ہوگا۔ لہٰذا عاقدین میں مبیع یا مقبوض کے عدد میں اختلاف واقع ہو تو مشتری کا قول معتبر ہوگا، اس وجہ سے کہ قدر، صفت یا تعیین میں قابض کا قول معتبر ہوتا ہے، مثلاً خیارِ شرط یا رویت کی وجہ سے مشتری مبیع واپس کرنے آئے، پھر بائع کہے کہ یہ وہ مبیع نہیں ہے جو میں نے تجھ کو سپرد کی تھی تو مبیع کی تعیین میں مشتری کا قول معتبر ہوگا۔

اور اگر خیارِ عیب کی وجہ سے قبضہ کے بعد مشتری مبیع واپس کرے تو بائع کی بات کا اعتبار ہوگا۔

علامہ شامیؒ نے باب خیار العیب کے تحت دونوں مسئلہ میں فرق کی وجہ یہ تحریر فرمائی ہے کہ: خیار شرط اور خیار رؤیت میں مشتری دوسرے کی رضامندی پر توقف کئے بغیر عقد فسخ کرنے میں آزاد اور مستقل ہے، اور اپنے علم کے مطابق فسخ کرتا ہے اور جب عقد فسخ ہوگیا تو اس کے بعد فقط مقبوض میں اختلاف سمجھا جائے گا تو مقبوض میں قابض کے

قول کا اعتبار ہوگا، برخلاف خیارِعیب میں فسخ کی صورت میں مشتری تنہا فسخ نہیں کرسکتا ہے، بلکہ اس کو جو حق فسخ حاصل ہے اس کا دعوی کرتا ہے اور بائع منکر ہے۔ اور منکر کے قول کا اعتبار ہوتا ہے۔

علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ ایک صورت باقی ہے، وہ یہ کہ صاحبِ خیار کے اجازت دینے کے وقت عاقدین میں تعیین مبیع کے متعلق اختلاف واقع ہو تو کیا حکم ہوگا؟ تو علامہ ابن نجیمؒ ظہریہ کے حوالہ سے تفصیلی حکم تحریر فرمایا ہے، اس کا خلاصہ نقل کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اگر مبیع مقبوض ہو اور خیارِ شرط کے مطابق عقد جائز کرتے وقت بائع ومشتری کے درمیان تعیینِ مبیع میں اختلاف ہوگیا کہ معقود علیہ کون سی مبیع ہے؟ تو مشتری کے قول کا اعتبار ہوگا، خواہ خیار مشتری کا ہو یا بائع کا اور اگر مبیع مشتری کے پاس مقبوض نہ ہو اور خیارِ شرط مشتری کا ہو، اور مشتری نے جب خیار کے مطابق عقد جائز کرنا چاہا تو مبیع کی تعیین میں اختلاف ہوگیا تو قولِ بائع معتبر ہوگا۔ اور اگر خیار بائع کا ہو اور اس نے جب اپنے خیار کے مطابق ایک مبیع میں عقد جائز کیا تو مشتری کے ساتھ اختلاف ہوگیا کہ مبیع کون سی چیز تھی؟ تو قولِ مشتری معتبر ہوگا۔

مطلب فيما لو اختلفا في الخيار أو في مضيه أو في الأجل أو في الإجازة أو في تعيين المبيع

(قوله: والقول للمنكر إلخ) لأن الخيار لا يثبت إلا بالشرط فكان من العوارض فيكون القول لمن ينفيه كما في دعوى الأجل درر. (قوله: والمضي) أي إذا اختلفا في مضي المدة فالقول لمنكره؛ لأنهما تصادقا على ثبوت الخيار ثم ادعى أحدهما السقوط بمضي المدة فالقول للمنكر درر. (قوله: والإجازة) أي إجازة البيع ممن له الخيار، كما إذا ادعى البائع على المشتري بالخيار أنه أجاز البيع وأنكر المشتري فالقول قوله: لأن البائع يدعي سقوط الخيار ووجوب الثمن وهو ينكر ط. (قوله: والزيادة) أي إذا اختلفا في قدر الأجل فالقول لمن يدعي أخصر الوقتين؛ لأن الآخر يدعي زيادة شرط عليه وهو ينكر، درر، وتقدم أول

البيوع عند قوله وصح بثمن حال ومؤجل أنه لو اختلفا في الأجل أي في أصله فالقول لنا فيه إلا في السلم وسيأتي في باب خيار العيب ما لو اختلفا بعد التقابض في عدد المبيع أو عدد المقبوض فالقول للمشتري؛ لأن القول للقابض مطلقا قدرا أو صفة أو تعيينا، فلو جاء ليرده بخيار شرط أو رؤية فقال: البائع ليس هو المبيع فالقول للمشتري في تعيينه، ولو بخيار عيب فللبائع إلخ. وسيأتي الكلام عليه هناك، وكذا في آخر خيار الرؤية. وبقي ما إذا اختلفا في تعيين المبيع الذي فيه خيار الشرط عند إجازة من له الخيار العقد، وقد ذكره في البحر في آخر باب خيار الرؤية عن الظهيرية ثم قال: والحاصل أن السلعة لو مقبوضة فالقول للمشتري سواء كان الخيار له أو للبائع وإلا فلو الخيار للمشتري فالقول للبائع، وعكسه فالقول للمشتري. (شامی:۷/۱۴۳)

مطلب: اشترى جارية على أنها بكر ثم اختلفا (تنبيه)

بکارت کی شرط پر باندی خریدنے کے بعد اختلاف ہونے کے احکام۔

علامہ شامیؒ اس مطلب میں عاقدین میں خیارِ عیب کے متعلق اختلاف واقع ہو تو کیا حکم ہوگا اس کی وضاحت فرماتے ہیں:

اگر کسی شخص نے باندی اس شرط پر خریدی کہ وہ باکرہ ہو پھر عاقدین میں اختلاف واقع ہو-خواہ قبضہ کے بعد ہو یا پہلے-بائع کہے کہ تاہنوز باکرہ ہے اور مشتری انکار کرتے ہوئے کہے کہ ثیبہ ہے، تو قاضی عورتوں کو حکم کرے گا کہ وہ دیکھیں، باکرہ ہے یا ثیبہ؟ پس اگر عورتیں کہیں کہ باکرہ ہے تو مشتری پر عقد لازم ہوگا اور بائع سے حلف نہیں لیا جائے گا، اس وجہ سے کہ عورتوں کی گواہی سے بائع کی بات کی تائید ہو چکی ہے، نیز اصل بکارت ہی ہے اور اگر عورتیں کہیں کہ ثیبہ ہے تو مشتری کو حق فسخ حاصل نہ ہوگا، البتہ حق خصومت حاصل ہوگا، اس وجہ سے کہ حق فسخ حق قوی ہے اور عورتوں کی گواہی ضعیف ہے، جو کسی مؤید سے مؤکد بھی نہیں ہوئی ہے، البتہ مشتری کو جو حق خصومت حاصل ہوا ہے، اس کی وجہ سے بائع کے ذمہ حلف اور قسمیہ طور پر یہ کہنا ضروری ہوگا کہ بخدا میں نے بیع کے حکم

کے ساتھ سپرد کیا تھا یعنی باکرہ ہونے کی حالت میں سپرد کیا تھا۔

اگر بائع حلف اور قسم سے انکار کردے تو باندی بائع کو واپس کی جائے گی اور اگر حلف لیتا ہے تو عقد لازم ہوجائے گا۔

اور اگر شرطِ بکارت کے ساتھ عقد کرنے کے بعد عاقدین میں اختلاف واقع ہو، تو صاحبینؒ سے ایک روایت میں درج ذیل احکام منقول ہیں:

(الف) قبل القبض عاقدین میں اختلاف واقع ہو اور عورتیں بکارت کے زائل ہونے کی گواہی دیں تو ان کی شہادت کی وجہ سے بائع سے قسم کا مطالبہ کئے بغیر باندی واپس کردی جائے گی۔

(ب) اگر بائع دعوی کرے کہ میں نے باندی باکرہ سپرد کی تھی اور بکارت تیرے قبضہ میں زائل ہوئی ہے (یعنی اختلاف بعد القبض ہو) تو بائع کی بات معتبر ہوگی، اس وجہ سے کہ اصل بکارت ہے اور قاضی اس صورت میں عورتوں کو زوالِ بکارت اور عدم زوال کے دیکھنے کا حکم نہیں دے گا، اس وجہ سے کہ بائع زوال بکارت کا مقر ہے، البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ بائع کے قبضہ میں بکارت زائل ہوئی یا مشتری کے قبضہ میں زائل ہوئی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کی مزید وضاحت آگے خیارِ عیب کے باب میں شارح کے قول ''واعلم ان العیوب أنواع'' کے تحت فرمائی ہے۔

اس کے بعد یہاں مذکور مسئلہ کے متعلق علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ بدونِ وطی ثیبہ ہونے میں اختلاف ہو۔ اگر وطی کے سبب ثیبہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہو اور زوال بکارت ثابت ہوجائے تو اس کو لوٹایا نہیں جائے گا، بلکہ مشتری کو رجوع بالنقصان کا حکم ہوگا۔ جیسا کہ آگے مصنف کے قول اشتری جاریۃ کے ضمن میں آرہا ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ جس مقام کا علامہ شامیؒ نے حوالہ دیا ہے، وہاں باندی کو بکارت کے علاوہ دیگر عیب کی بنیاد پر واپس کرنے نہ کرنے کے خیار کا مسئلہ ہے، اور مشتری کے قبضہ میں آکر وطی سے ثیبہ ہوجائے تو گویا مشتری نے ایک عیب مزید پیدا کردیا، اس لیے مشتری کو جس عیب کا وہ دعوی کرتا ہے اس کے نقصان کا رجوع کا حکم ہوگا۔ جب کہ ہمارے مسئلہ میں نفس بکارت وثیابت کے عیب کے متعلق اختلاف ہے۔ اس لیے یہاں مذکور مسئلے میں زوال بکارت کی دونوں صورتوں (بہ سبب وطی یا بہ سبب بدونِ وطی) کا حکم یکساں ہونا چاہیے۔ یعنی عورتوں کے دیکھنے کے بعد ثیبہ ہونا متعین ہوتو مشتری کو حق فسخ ملے۔ چاہے بکارت وطی سے زائل ہوئی ہو یا غیر وطی سے زائل ہوئی ہو۔

مطلب اشترى جارية على أنها بكر ثم اختلفا

[تنبيه]: اشترى جارية على أنها بكر ثم اختلفا قبل القبض أو بعده فقال البائع: بكر للحال، والمشتري: ثيب، فإن القاضي يريها النساء، فإن قلن: بكر لزم المشتري بلا يمين البائع؛ لأن شهادتهن تأيدت هنا بأن الأصل البكارة، وإن قلن: ثيب لم يثبت حق الفسخ؛ لأنه حق قوي وشهادتهن ضعيفة لم تتأيد بمؤيد، لكن يثبت حق الخصومة لتتوجه اليمين على البائع، فيحلف بالله لقد سلمتها بحكم البيع وهي بكر، فإن نكل ردت عليه وإلا لزم المشتري وعنهما في رواية أنها ترد بشهادتهن قبل القبض بلا يمين البائع، ولو قال: سلمتها إليك وهي بكر وزالت في يدك فالقول قوله: لأن الأصل البكارة، ولا يريها القاضي النساء؛ لأن البائع مقر بزوال البكارة فتح ملخصا. وسنذكر لهذا مزيد تحقيق وبيان في خيار العيب عند قول الشارح: واعلم أن العيوب أنواع. وهذا إذا علم أنها ثيب بغير الوطء، فلو به فلا يردها بل يرجع بالنقصان كما سيأتي هناك عند قول المصنف: اشترى جارية إلخ. (شامی: ۷/۱۴۴)

مطلب البيع لا يبطل بالشرط في اثنين وثلاثين موضعا

وہ ۳۲ صورتیں جن میں باوجود شرط کے بیع فاسد نہیں ہوتی۔

احکامِ خیارِ شرط کے اختتام پر علامہ حصکفیؒ نے فروع کا عنوان قائم کرتے ہوئے متعدد فروعات تحریر فرمائی ہیں، اور اخیر میں ایک قاعدہ یہ ذکر فرمایا ہے کہ ۳۲ صورتیں

ایسی ہیں جن میں شرط کے سبب بیع باطل نہیں ہوتی، یا تو شرط باطل ہوتی ہے یا شرط درست ہوتی ہے اور شرط نہ پائے جانے سے مشتری کو خیار ملتا ہے، وغیرہ۔ ان ۳۲ صورتوں کی وضاحت کے لیے علامہ شامیؒ نے یہ مطلب قائم کیا ہے۔

علامہ حصکفیؒ اشباہ کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ شرطِ زائد کی وجہ سے ۳۲ مقامات پر بیع باطل نہیں ہوتی ہے۔ اس کے بعد آپ نے مفسدِ عقد بعض شروط کو بیان فرما کر ایک ضابطہ شرطِ فاسد وغیرہ فاسد کے متعلق تحریر فرمایا ہے۔ ضابطہ یہ ہے کہ عقد میں ایسے وصف کی شرط لگانا جس میں غرر نہ ہو درست ہے، اور جس میں غرر ہو اس کی شرط درست نہیں، الا یہ کہ غرر والا وصف غیر مرغوب ہو تو اس کی شرط لگانا درست ہوگا۔

مذکورہ احکام کی تفصیلی وضاحت سے پہلے عقد سے مشروط کی جانی والے شرطوں کے بعض احکام برائے بصیرت بیان کیے جاتے ہیں۔

عقد بیع میں لگائی جانے والی شرائط کے احکام

(۱) اگر عقد میں لگائی جانے والی شرط کسی حرام چیز کے متعلق ہو یعنی کسی معصیت کے متعلق ہو تو عقد باطل ہوگا۔

عقد میں لگائی جانے والی شرطِ زائد حلال ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) شرائط فاسدہ (۲) شرائط صحیحہ۔

شرائط فاسدہ دو قسموں پر منقسم ہیں:

(الف) وہ شرط جو عقد کو فاسد یا باطل کرتی ہے۔

(ب) وہ شرط جو عقد کو فاسد یا باطل نہیں کرتی ہے، بلکہ وہ شرط خود باطل ہو جاتی ہے۔

(الف) وہ شرط ہے جس کا اعتبار کرنے میں غیر معمولی غرر ہو یا وہ شرط امورِ محظورہ میں سے ہو یا اس شرط کا اعتبار کرنے میں متعاقدین یا اہل استحقاق معقود علیہ کا فائدہ ہو یا

ایسی شرط ہو جس کا نہ عقد تقاضہ کرتا ہو نہ وہ عقد کے ملائم ہو اور نہ اس پر نص وارد ہوئی ہو۔ ایسی شرط سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

(ب) وہ شرط جس کا نہ عقد تقاضہ کرتا ہو، اور نہ وہ عقد کے ملائم ہو، اور نہ اس پر نص وارد ہوئی ہو، اور نہ اس کا عرف ہو، اور نہ ہی اس میں متعاقدین یا اہل استحقاق معقود علیہ کی منفعت ہو؛ تو ایسی شرط خود ساقط اور باطل ہوتی ہے اور عقد صحیح ہو جاتا ہے

شرائط صحیحہ

تقریرات رافعی میں مفتی ابوالسعود کے حوالہ سے شرطِ صحیح کی تعریف یہ بیان فرمائی ہے کہ ایسی شرط لگانا جو مقتضاءِ عقد کے موافق ہو یا ملائم عقد ہو یا اس شرط کے متعلق کوئی نص وارد ہوئی ہو؛ مثلا خیار کی شرط؛ یا اسی شرط لگانا جس پر عرف جاری ہو؛ مثلا چمڑا اس شرط پر خریدنا کہ بائع اس کا جوتا بنا کر دے گا۔

وہ مقامات جن میں شرط زائد کے باوجود عقد فاسد نہیں ہوتا

شرط زائد کے باوجود عقد باطل نہ ہونے کے جو ۳۲ مقامات علامہ حصکفیؒ نے اشباہ کے حوالہ سے شمار کروائے ہیں کہ ان کی تفصیل علامہ شامیؒ کے بیان کے مطابق درج ذیل ہے:

(۱) رہن کی شرط: یعنی بائع کوئی چیز ادھار فروخت کرے، اس شرط پر کہ مشتری ثمن مؤجل کی ادائیگی تک اشارہ یا تسمیہ کے ذریعہ متعین کردہ شئ بطور رہن رکھے گا، پس اگر مشتری نے مجلس عقد میں رہن رکھ دیا تو یہ شرط استحساناً جائز ہے۔ کیوں کہ یہ شرط عقد کے ملائم ہے۔

(۲) کفیل کی شرط: بائع عقدِ مؤجل میں توثیقِ ثمن کے لیے کفیل کی شرط رکھے کہ مشتری ثمن کی ادائیگی کے لیے کسی کو کفیل بنائے، تو اگر کفیل مجلس میں موجود ہو یا غائب ہو مگر اختتامِ مجلس کے قبل حاضر کر دے اور وہی کفالت قبول کر لے تو یہ شرط اور کفالت

درست ہے، کیوں کہ یہ شرط ملائمِ عقد ہے۔ اور اگر کفیل مجلس میں نہ ہو اور اختتام مجلس کے قبل حاضر نہ ہو سکے تو کفالت درست نہ ہوگی اور عقد بدون کفالت درست ہوگا۔

(۳) احالہ: مشتری ثمن کی ادائیگی کا حوالہ کرے کہ بائع فلاں شخص سے ثمن وصول کرلے تو یہ شرط اور حوالہ درست ہے اور اگر مشتری نے شرط لگائی کہ بائع مطلوبہ ثمن کس پر حوالہ کردے تا کہ وہ مشتری سے وصول کرے تو یہ شرط قیاساً واستحساناً درست نہ ہوگی اور عقد فاسد ہوگا۔

(۴) بیع پر گواہ کی شرط: عاقدین میں سے کوئی شرط کرے کہ ہمارے اس عقد کا کسی کو گواہ بنایا جائے تو یہ شرط درست ہے۔

(۵) خیارِ شرط: بائع یا مشتری یا دونوں اپنے لئے تین دن میں عقد کو نافذ یا فسخ کرنے کی شرط رکھے تو یہ شرط ملائمِ عقد ہونے کی وجہ سے درست ہے۔

(٦) خیارِ نقد کی شرط کرنا: یعنی اگر مشتری تین دن تک نقد ادا نہ کر سکے تو عقد فسخ ہو جائے گا۔ یہ شرط درست ہے اور اس کی وجہ سے عقد فاسد نہ ہوگا۔

(۷) شرط تاجیل: یعنی ادھار بیع کرنا کہ متعینہ مدت پر مشتری ثمن ادا کرے گا، یہ شرط ملائم عقد ہے، اس لیے درست ہے۔ ادھار عقد میں ادئیگی کی مدت اور ثمن کی تعیین ضروری ہے ورنہ جہالت کے سبب عقد فاسد ہوگا۔

(۸) شرط البراءۃ: یعنی بائع بوقتِ عقد مبیع میں پائی جانے والے تمام عیوب سے براءت ظاہر کردے تو بائع بری ہوگا اور یہ شرط درست ہے اور مفسد عقد نہیں ہے۔

(۹) شرط قطع الثمار المبیعہ: یعنی بائع پھلوں کو فروخت کرنے کے بعد پھل قطع کرنے کی شرط رکھے تو یہ شرط مقتضاءِ عقد کے موافق ہے، کیوں کہ عقد بائع کی ملک کو مشتری کی ملک سے فارغ کرنے کا تقاضہ کرتا ہے۔

(۱۰) پھلوں کے پکنے کے بعد عقد کیا جائے اور مشتری پھلوں کو درخت پر باقی

رکھنے کی شرط کرے تو مفتی بہ قول کے مطابق یہ شرط درست ہے۔(بدو صلاح کے قبل و بعد پھلوں کی خرید وفروخت کے تفصیلی احکام سابق میں گذر چکے ہیں۔)

(۱۱) خیارِ وصف کی شرط رکھنا: یعنی عقد کے وقت مشتری مبیع میں کسی خاص وصف /کوالٹی کی صراحتاً یا دلالتاً شرط رکھے تو درست ہے اور یہ شرط ملائم عقد ہے۔

(۱۲) شرط حبس المبیع: بیع حال میں بائع شرط کرے کہ مشتری جب تک ثمن ادا نہ کرے گا مبیع سپرد نہ کروں گا تو شرط درست اور ملائم عقد ہے۔

(۱۳) خیارِ عیب کی شرط: بوقتِ عقد مشتری شرط کرے کہ مبیع میں کوئی عیب پایا گیا تو مشتری بائع کو مبیع واپس کرے گا تو یہ شرط درست اور ملائم عقد ہے۔

(۱۴) زمین اس شرط پر بیچی کہ اس کا راستہ مشتری کے علاوہ کو ملے گا تو عقد درست ہوگا اور شرط باطل ہوگی؛ کیوں کہ اس میں اجنبی کے لیے منفعت کی شرط ہے۔

اجنبی کے لئے شرط کی تفصیل

نوٹ: اجنبی کے لیے منفعت مشروط کرنے کی صورت میں عقد صحیح اور شرط باطل ہونے کا مذکورہ قول ایک جماعت کا ہے جب کہ دوسری جماعت جیسے علامہ شامیؒ، صاحب درمختار علامہ حصکفی، امام قدوری وغیرہ مذکورہ شرط سے عقد کے فساد کے قائل ہیں، ان کے نزدیک اجنبی کے لئے منفعت کی شرط ایسی ہے جیسے کہ عاقدین کے لئے منفعت کی شرط لگائی ہو اور عاقدین کے لئے منفعت کی شرط سے عقد فاسد ہو جاتا ہے، لہٰذا اس سے بھی عقد فاسد ہو جائے گا گویا اس سلسلے میں دو قول ہیں:

لوشرط أن يسكنها فلان أو أن يقرضه البائع أو المشتري كذا فالأظهر الفساد ... قال الشامي: لو كان فيه نفع الأجنبي يفسد البيع كما لو كان لأحد المتعاقدين۔(شامی: ۲۸۵، ۷/۲۸۴)

وإن كان شرط المنفعة جري بين أحد المتعاقدين وبين أجنبي، بأن اشتري على أن يقرض البائع فلانا الأجنبي كذا، وقبل المشتري ذلك، ذكر الصدر الشهيد

رحمه الله تعالي في شرح الجامع الصغير في باب الزيادة في البيع من غير المشتري، أن العقد لا يفسد، وذكر القدوري رحمه الله تعالي أن العقد يفسد، و صورة ما ذكر القدوري، إذا قال المشتري للبائع: علي أن تقرضنى أو على أن تقرض فلانا ذكر أن العقد فاسد۔ (محيط البرهانی: ۹/۳۹۴)

علامہ شامیؒ نے اس مقام پر مختلف اقوال اور تصحیحات اور ترجیحات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ: **والحاصل أنها قولان فی المذهب**، یعنی مذہب احناف میں مفتی بہ ہونے میں دو قول ہیں:

بندے کے خیال کے مطابق چوں کہ وجہ فِساد مشروط لہ کی طرف سے منفعت کا مطالبہ ہے، پس جس صورت میں مشروط لہ کی جانب سے مطالبہ ہو یا اس کا اندیشہ ہو تو عقد کو فاسد سمجھا جائے گا اور اگر اس طرح کا احتمال نہ ہو تو شرط کو باطل قرار دے کر عقد کو صحیح قرار دیا جائے گا۔ (عقود معاوضہ میں تعلیق و شرط کے احکام: ۱۰۹ تا ۱۱۱)

عاقدین کے لئے منفعت کی شرط کی صورت میں عدمِ تعمیل کے وقت چوں کہ مطالِب (عاقدین) موجود ہیں لہٰذا عقد فاسد ہوگا، اسی طرح اجنبی کے لئے منفعت کی شرط رکھنے کی صورت میں عدمِ تعمیل کی صورت میں اگر مطالِب موجود ہو تو عقد فاسد ہوگا، اور اگر مطالب موجود نہ ہو تو عقد فاسد نہ ہوگا۔

(۱۵) **شرط عدم خروج المبيع عن ملكه فی غير الآدمی**: مبیع غیر آدمی ہو اس صورت میں یہ شرط لگانا کہ مشتری اس کو اپنی ملکیت سے خارج نہ کرے، یعنی کسی کو ہبہ، بیع نہ کرے، یہ شرط خود باطل ہوگی اور عقد درست ہوگا، اگر مبیع آدمی یعنی غلام ہو تو ایسی شرط مفسد عقد ہوگی، کیوں کہ مبیع آدمی ہونے کی وجہ سے ایفاء شرط کا تقاضا کرے گا جب کہ مشتری حکم شرع کے مطابق اس کو آگے بیع، ہبہ کرنا چاہے گا، اس طرح نزاع ہوگا، پس یہ شرط مفضی الی النزاع ہوئی جو مفسد عقد ہے۔

(۱۶) **شرط اطعام المشتری المبیع**: یعنی بوقت عقد بائع یہ شرط رکھے کہ مشتری مبیع غلام کو کھانا کھلائے تو یہ شرط درست اور ملائم عقد ہے، البتہ اگر کسی معین چیز کے کھلانے کی

شرط رکھے تو یہ شرط درست نہ ہوگی؛ مثلاً بائع یہ شرط رکھے کہ مشتری مبیع غلام کو خبیص (کھجور اور گھی سے تیار کیا ہوا حلوہ) کھلائے گا تو یہ شرط باطل ہوگی، یہ شرط ماقبل میں مذکور شرط فاسد کی قسم ثانی کی قبیل سے ہے۔

(۱۷) مبیع کے حاملہ ہونے کی شرط: اس شرط میں کچھ تفصیل ہے۔ اگر مبیع جانور ہے مثلاً بکری وغیرہ ہے اور مشتری اس کے حاملہ ہونے کی شرط رکھے تو عقد فاسد ہوگا، کیوں کہ اس شرط میں بایں طور غرر ہے کہ حمل کا ہونا وصف مرغوب تو ہے مگر قطعی اور یقینی طور پر معلوم نہیں ہے کہ بچہ ہے یا نہیں۔

اور اگر مبیع باندی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں:

(الف) باندی کے حاملہ ہونے کی شرط مشتری کی جانب سے ہو تو عقد فاسد ہوگا

(ب) مبیع باندی کے حاملہ ہونے کی شرط بائع کی جانب سے ہو تو یہ شرط براءت عن العیب کی قبیل سے ہے، اس وجہ سے کہ باندی کا حاملہ ہونا بعض علاقہ میں عیب سمجھا جاتا ہے۔ گویا بائع اس کو بطور ترغیب نہیں، بلکہ براءت عن العیب کے طور پر ذکر کر رہا ہے۔ پس اگر کسی علاقہ میں لوگ باندی کو حصول اولاد کی غرض سے خریدتے ہوں تو ایسے علاقہ میں بائع کے حاملہ ہونے کی شرط؛ بائع یا مشتری؛ جس جانب سے ہو، مفسدِ عقد ہوگی۔

اور اگر یہ شرط کی جائے کہ باندی کو دودھ آتا ہو تو اکثر حضراتِ فقہاء کے نزدیک یہ شرط جائز ہے۔

(۱۸) باندی کے مغنیہ ہونے کی شرط: اگر بائع نے باندی کو بیچتے وقت اس کے مغنیہ ہونے کی وضاحت (شرط) کی تو عقد درست ہوگا؛ کیوں کہ مغنیہ ہونا عیب ہے۔ اور بائع اس طرح عیب سے براءت کرنا چاہتا ہے۔ پس اس کے بعد باندی مغنیہ نہ نکلے تو خیار نہ ہوگا؛ کیوں کہ مبیع مشتری کو سالم مل چکی ہے اور مشتری کے لیے یہ وصف مرغوب بھی

نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ مذکورہ مسئلہ کی نظیر بزازیہ کے حوالے سے پیش کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: بزازیہ میں ہے: ''اگر کسی شخص نے غلام اس شرط پر خریدا کہ وہ قوتِ مردانگی رکھتا ہو اور بعد میں غلام خصی نکلے تو مشتری کو خیار عیب کے سبب غلام واپس کرنے کا اختیار ہوگا اور اگر اس کے برعکس صورت پیش آئے، مثلاً خصی کی شرط سے خریدا اور بعد میں فحل (قوت مردانہ سے متصف) نکلے تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ خصی ہونا عیب ہے اور مشتری نے عیب دار چیز کا مطالبہ کیا تھا اور سالم مبیع میسر ہوئی، لہٰذا عقد درست ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خصی ہونا عیب نہیں ہے بل کہ لوگوں کی رغبت کی وجہ سے افضل ہے، لہٰذا مشتری مختار ہوگا، چاہے بیع نافذ کرے چاہے تو فسخ کرے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتح القدیر میں ہے کہ اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول درست ہے۔ یعنی خصی کی شرط کے بعد فحل ہونا واضح ہو تو خیار ملے گا۔ پھر فتح القدیر کی اس ترجیح پر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مغنیہ والے مسئلے میں بھی یہ اختلاف اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی ترجیح جاری ہونی چاہیے۔ یعنی مغنیہ کی شرط پر مشتری خریدے اور مغنیہ نہ ہو تو خیار ملنا چاہیے۔

اس پر علامہ رافعیؒ فرماتے ہیں کہ تغنی کی شرط معصیت پر مبنی ہے۔ پس وہ مفسدِ عقد ہوگی۔ جب کہ فحل یا خصی ہونے کی شرط، معصیت کی شرط نہیں۔

احقر عرض کرتا ہے کہ علامہ شامیؒ کا مقصد یہ ہے کہ تغنی کی شرط اور خصی ہونے کی شرط مشتری کی طرف سے بطور رغبت فی المعصیت ہو تو دونوں مسئلے یکساں ہوئے اور خصی والی صورت کے احکام تغنی والے مسئلے میں بھی جاری ہوں گے۔

مگر علامہ رافعیؒ نے اس تصور سے مسئلہ لکھا ہے کہ تغنی کی شرط تو معصیتِ خالص ہے، جب کہ فحل اور خصی ہونے کی شرط مشتری کے مقصد اور عرف پر مبنی ہے۔ اور گویا

علامہ رافعیؒ اس مسئلہ میں خصی کی شرط کے پیچھے مشتری کا کوئی قصدِ معصیت تصور نہیں کرتے ہیں۔

(۱۹) کون البقرۃ حلوبا: یعنی کسی شخص نے جانور اس شرط پر خریدا کہ وہ دودھ دیتا ہو تو یہ شرط لگانا درست ہے اور اگر خریدنے کے بعد دودھ نہ دینا ظاہر ہو تو مشتری کو خیار فواتِ وصف حاصل ہوگا۔

(۲۰) کون الفرس ہملاجاً: یعنی کسی شخص نے گھوڑا خریدتے ہوئے شرط رکھی کہ گھوڑا ہملاج ہو یعنی قابو میں رہنے والا اور عمدہ تیز چلنے والا ہو؛ تو یہ شرط خیار وصف ہے جو درست ہے۔لہٰذا عقد درست ہوگا۔اور اس کے فوت ہونے کی صورت میں مشتری کو خیار وصف حاصل ہوگا۔

(۲۱) شرط کون الجاریۃ ماولدت: یعنی باندی خریدتے وقت شرط کرنا کہ اس نے اس سے قبل بچہ نہ جنا ہو تو یہ شرط درست ہے،لہٰذا اگر خریدنے کے بعد ظاہر ہو کہ اس نے پہلے بچہ جنا ہے تو مشتری کے لئے جائز ہے کہ مبیع واپس کردے۔

مذکورہ شرط پر علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ ظاہر کلام سے یہ مستفاد ہے کہ اگر مشتری نے اس شرط (یعنی باندی کے پہلے بچہ نہ جننے) کا تذکر نہ کیا ہو تو سابق میں بچہ جننے کے سبب باندی واپس نہیں کرسکتا ہے۔حالاں کہ بزازیہ میں اس کو مطلقاً عیب قرار دیا ہے۔چنانچہ بزازیہ میں ہے کہ مشتری نے مبیع (باندی) پر قبضہ کرلیا پھر ظاہر ہوا کہ بائع کے پاس باندی کو ولادت ہوئی ہے،اگرچہ بائع کی اولاد نہ ہو اور بائع کو اس کی اطلاع بھی نہ ہو تب بھی یہ مطلقاً عیب ہے اس وجہ سے کہ ولادت کی وجہ سے جو کمزوری آتی ہے وہ کبھی دور نہیں ہوتی اور اسی پر فتوی ہے۔

اور دوسری روایت میں ہے کہ ولادت باندی کو ناقص کرچکی ہے تو اب خیارِ عیب ہوگا اور اگر مبیع جانور ہو تو ولادت کی وجہ سے اس میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا،لہٰذا عیب نہ

ہوگا؛ البتہ اگر کوئی نقص پیدا ہوتو عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا حق ہوگا، اور اسی پر فتوی ہے۔

(۲۲) شرط ایفاء الثمن فی بلد آخر: یعنی بیع مؤجل میں کسی دوسرے شہر میں ثمن کی ادائیگی کی شرط کی جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) ثمن کوئی ایسی چیز ہو جس میں حمل و مؤنۃ ہو۔ (۲) ثمن ایسی چیز ہو جس میں حمل ومونۃ نہ ہو؛ تو پہلی صورت میں دوسرے شہر میں ثمن کی ادائیگی کی شرط درست ہے اور دوسری صورت میں غیر موضع عقد میں ثمن کی ادائیگی کی شرط درست نہیں ہے، لہذا شرط باطل ہوگی اور عقد درست ہوگا۔

اور اگر بیع مؤجل نہیں ہے بل کہ بیع حال ہے تو بہر دو صورت عقد فاسد ہوگا اس وجہ سے کہ ثمن کی ادائیگی کی مدت مجہول ہے۔

(۲۳) شرط الحمل الی منزل المشتری: اگر ہم جنس مبیع کا عقد ہو، مثلاً مثلیات کی بیع ہے اور مشتری کے مکان میں تسلیم شرط کی گئی تو چوں کہ اموال ربویہ میں صحتِ عقد کی شرط تقابض فی المجلس پائی نہیں جائے گی، لہذا یہ بیع فاسد ہوگی، چاہے خارج مصر عقد ہو یا داخل مصر۔ اور حمل کا لفظ استعمال کیا ہو یا ایفاء کا۔

اگر غیر مثلی یا اموال غیر ربویہ کی بیع ہو اور خارج مصر عقد کر کے مصر میں تسلیم کی شرط ہو تو اس صورت میں بھی بیع فاسد ہوگی، چاہے لفظ حمل استعمال کیا ہو یا ایفاء۔ کیوں کہ یہ شرط فاسد ہے۔

اور اگر مصر میں عقد ہو تو قیاس کے تقاضے کے مطابق اس صورت میں بھی مشتری کے مکان میں تسلیم کی شرط فاسد ہونی چاہئے، البتہ شیخین کے نزدیک عقد استحساناً درست ہوگا، اور وجہ استحسان یہ ہے کہ: مصر کو بقعہ واحدہ مان کر بیع سلم پر قیاس کرتے ہوئے 'ایفاء' کے الفاظ ہوں تو شرط درست ہوگی، اور حمل کے الفاظ کو شرطِ فاسد پر محمول کریں گے۔

ہوم ڈیلوری کا حکم

نوٹ: آج کل متعدد چیزوں کو فروخت کرتے وقت مبیع کو گھر پہنچانے کی شرط کی جاتی ہے، مثلاً فریج، اے سی وغیرہ؛ ظاہر ہے یہ شرط زائد ہے، اور مفسد عقد ہونی چاہیے، لیکن ایک تو اس کا تعامل ہے نیز بائع مبیع میں سے اس کے بقدر قیمت وصول کر لیتا ہے، پس مروجہ ہوم ڈیلوری کی شرط بہ سبب تعامل درست ہے، اور عقد فاسد نہ ہوگا۔ (ماخوذ از فقہ البیوع: ۱/ ۵۰۰)

فتاوی ابی اللیث میں ہے کہ مذکورہ چاروصورتوں میں سے آخری صورت میں عاقدین اگر غیر عربی میں عقد کر رہے ہیں اور وقتِ عقد حمل یا ایفاء میں سے کوئی بھی لفظ استعمال کرے تو عقد درست ہوگا اس وجہ سے کہ غیر عربی میں دونوں ایفاء کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

(۲۴) شرط حذو النعل: یعنی اگر چمڑا خریدتے وقت مشتری یہ شرط لگائے کہ بائع جوتے بنا کر دے گا تو تعامل کی وجہ سے یہ شرط ملائم عقد ہے لہذا عقد درست ہوگا۔

(۲۵) شرط خرز الخف: موزہ خریدتے وقت مشتری شرط رکھے کہ بائع اس میں ٹانکے لگا دے تو درست ہے۔

(۲۶) شرط رقعۃ علی ثوب: اگر کسی شخص نے مستعملہ اور پرانے کپڑے فروخت کرنے والے سے کپڑا خریدا، اس شرط پر کہ بائع پیوند لگا دے گا تو یہ شرط درست ہے۔

(۲۷) شرط کون الثوب سداسیا: کپڑا خریدتے وقت مشتری کا کپڑے کے سداسی ہونے کی شرط کرنا درست ہے، لہذا اگر کپڑا خماسی نکلے تو مشتری کو اختیار ہوگا، چاہے تو کل ثمن کے عوض کپڑا لے اور چاہے تو عقد فسخ کر دے اس وجہ سے کہ یہ نوع کا اختلاف ہے نہ کہ جنس کا، پس عقد فاسد نہ ہوگا۔

(۲۸) **شرط کون السویق ملتوتا بمن السمن:** ستو خریدتے وقت مشتری

کا شرط کرنا کہ ستو ایک من گھی میں ملا ہوا ہو تو یہ شرط درست ہے۔

(۲۹) صابون وغیرہ مصنوعی اشیاء خریدتے وقت مشتری کا شرط کرنا کہ اتنی مقدار تیل وغیرہ سے بنا ہوا ہو۔

نمبر ۲۸۔۲۹ میں شرط کے مطابق معاینہ کر کے مبیع پر مشتری نے قبضہ کرلیا، اس کے بعد اس کو معلوم ہوا کہ ستو ایک من گھی سے کم میں ملا ہوا ہو یا تیل کی متعینہ مقدار سے کم مقدار سے صابون بنا ہوا ہے، تو بیع بلا کسی خیار کے درست ہوگی؛ کیوں کہ ستو اور گھی کی مقدار معاینہ سے معلوم ہوجاتی ہے، لہٰذا جب مشتری نے معاینہ کرلیا تو غرر ختم ہوگیا، اسی طرح اگر کسی شخص نے قمیص اس شرط پر خریدا کہ دس ذراع سے بنا ہوا ہو اور دیکھ کر قبضہ کرنے کے بعد نو ذراع سے بنا ہوا معلوم ہو تو بیع بلا خیار درست ہوگی۔

علامہ حصکفیؒ نے خانیہ کے حوالہ سے مذکورہ اوصاف کے متعلق ایک ضابطہ نقل فرمایا ہے کہ خانیہ میں فصل فی شرط المفسدۃ کے تحت ہے: جن اشیاء کا معاینہ کرنے سے غرر کا علم ہوجاتا ہے ان اشیاء کا معاینہ کرلینے سے غرر منتفی ہوجاتا ہے یعنی دیکھ لینے کے بعد مشروطہ اوصاف کے خلاف نکلنے کی صورت میں مشتری کو خیار حاصل نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ ۲۷ نمبر میں مذکور صورت یعنی کپڑا کے سداسی ہونے کی شرط میں خماسی نکلے تو مشتری کو خیار دیا گیا ہے، جب کہ نمبر ۲۸/۲۹ میں مبیع یعنی صابون اور ستو مشروط کے خلاف نکلنے کے باوجود خیار نہیں دیا گیا ہے، جو قابل اشکال ہے، پھر فرماتے ہیں فرق کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے میں خلاف مشروط کا علم جلد (معاینہ سے فوراً) نہیں ہوتا ہے، الا یہ کہ اس میں بہت زیادہ تفاوت ہو۔ اس لیے کپڑے میں معاینہ کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ مشروط کے وجود و عدمِ وجود پر حکم مبنی ہوگا، جب کہ ستو و صابون میں حکم معاینہ پر مبنی ہے۔

علامہ رافعیؒ فرماتے ہیں کہ سویق اور صابون کی صورت میں معرفت آسان ہے،

اور مشتری نے جب دیکھ لیا تو غرر ختم ہو گیا جب کہ کپڑے میں معرفت دشوار ہے، پس کپڑے میں معرفت کا دشوار ہونے اور سویق وغیرہ میں اقرب ہونے سے، یہ بات خود بخود (بدرجہ اولی) واضح ہے کہ کپڑے میں خیار ملے اور سویق وصابون میں نہ ملے، اس لیے وضاحت کی ضرورت نہیں۔

(۳۰) شرط بیع العبد: یعنی بائع یہ شرط کرے کہ مشتری غلام کو فروخت کر دے تو عقد درست ہوگا اور شرط باطل ہوگی، البتہ اگر بائع متعینہ شخص سے فروخت کرنے کا حکم کرے تو اس صورت میں شرط فاسد کی وجہ سے عقد فاسد ہوگا، اس صورت میں شرط کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر مشتری اس کو فروخت نہیں کرے گا تو تیسرا شخص مطالبہ کرے گا برخلاف غیر متعین شخص کو فروخت کرنے کی صورت میں کہ کوئی مطالب نہیں ہے، لہٰذا عقد فاسد نہ ہوگا۔

(۳۱) شرط جعلها (أی الدار) بیعة: اگر کسی ذمی نے مسلمان سے دار اس شرط پر خریدا کہ وہ کلیسا بنائے گا تو عقد درست ہوگا اور شرط باطل ہوگی اور مسلمان کے لئے ایسی شرط پر فروخت کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے شیرہ (رس) اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری خمر بنائے گا تو بیع جائز ہے اور شرط باطل ہوگی، اس وجہ سے کہ اس شرط کی تعمیل یا عدم تعمیل سے مبیع مشتری کی ملک سے نہیں نکلے گی اور یہاں کوئی مطالب بھی نہیں ہے، جو مشتری کو مجبور کرے۔ لہٰذا بیع درست ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر بائع نے یہ شرط کی کہ مشتری مسجد بنائے گا تو عقد فاسد ہوگا، اس وجہ سے کہ مسجد مشتری کی ملکیت سے نکل کر اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے۔ پس بائع کا مشتری پر ایسی شرط لگانا مفسدِ عقد ہوگا۔

اسی طرح بائع اس شرط کے ساتھ دار فروخت کرے کہ مشتری آبپاشی کی نہر بنائے گا یا مسلمانوں کے لیے قبرستان بنائے گا یا کھانا فروخت کرتے وقت بائع شرط کرے کہ

مشتری فقراء کو کھلائے گا تو عقد فاسد ہوگا۔

(۳۲) شرط رضا الجیران: یعنی دار خریدتے وقت مشتری شرط کرے کہ اگر پڑوسی راضی ہوں گے تو خریدوں گا، تو علامہ صفار فرماتے ہیں کہ بیع فاسد ہوگی۔اور فقیہ ابو اللیث فرماتے ہیں کہ متعینہ پڑوسی کی اجازت پر موقوف ہو اور تین دن تک اجازت موقوف ہو تو جائز ہے۔

مطلب البيع لا يبطل بالشرط في اثنين وثلاثين موضعا

البيع لا يبطل بالشرط في اثنين وثلاثين موضعا مذكورة في الأشباه، شرط أنها مغنية، إن للتبري لا يفسد، وإن للرغبة فسد بدائع، ولو شرط حبلها، إن الشرط من المشتري فسد، وإن من البائع جاز؛ لأن حبلها عيب فذكره للبراءة منه، حتى لو كان في بلد يرغبون في شراء الإماء للأولاد فسد، خانية، ولو شرط أنها ذات لبن جاز على الأكثر. قلت: والضابط للأوصاف أن كل وصف لا غرر فيه فاشتراطه جائز لا ما فيه غرر إلا أن لا يرغب فيه. وفي الخانية في فصل الشروط المفسدة متى عاين ما يعرف بالعيان انتفى الغرر. (الدر المختار)

(قوله: البيع لا يبطل بالشرط في اثنين وثلاثين موضعا) هي: • شرط رهن معلوم بإشارة أو تسمية، فإن أعطاه الرهن في المجلس جاز استحسانا، • وشرط كفيل حاضر أو غائب وحضر قبل الافتراق وكفل، فلو غائبا وكفل حين علم فسد، • وشرط إحالة المشتري للبائع على غيره بالثمن استحسانا وفسد لو على أن يحيل البائع بالثمن على المشتري، • وشرط إشهاد على البيع، • وشرط خيار الشرط إلى ثلاثة أيام، • وشرط نقد، على أنه إن لم ينقد الثمن إلى ثلاثة أيام فلا بيع بينهما، • وشرط تأجيل الثمن إلى أجل معلوم، • وشرط البراءة من العيوب ويبرأ البائع من كل عيب، • وشرط قطع الثمار المبيعة أي على المشتري فإنه يقتضيه العقد تفريغا لملك البائع عن ملكه، • وشرط تركها على النخيل بعد إدراكها على المفتى به • وشرط وصف مرغوب فيه كما مر، • وشرط عدم تسليم المبيع حتى يسلم الثمن، • وشرط رده بعيب وجد فيه، • وشرط كون الطريق لغير المشتري، • وشرط عدم خروج المبيع عن ملكه في غير الآدمي. أما لو اشترى عبدا على أن لا يبيعه أو لا يخرجه عن ملكه فسد، • وشرط إطعام المشتري المبيع إلا إذا عين ما يطعم الآدمي، كأن شرط أن يطعم العبد

المبيع خبيصا فيفسد، •وشرط حمل الجارية على التفصيل الذي ذكره الشارح بعد، •وشرط كونها مغنية؛ لأنه عيب شرعا فيكون براءة من العيب فإن لم يجدها مغنية فلا خيار له؛ لأنه وجدها سالمة من العيب، وإن شرط المشتري ذلك على وجه الرغبة فسد البيع لشرطه ما هو محرم. ونظيره ما في البزازية: لو شراه على أنه فحل فإذا هو خصي له الرد؛ ولو عكس قال: الإمام: الخصاء في العبد عيب، فإذا بان فحلا صار كأنه شرط العيب فبان سليما وقال: الثاني الخصي أفضل لرغبة الناس فيه فيخير. اهـ. وجزم في الفتح بقول الثاني، ومقتضاه جريان ذلك في الأمة المغنية، •وشرط كون البقرة حلوبا، • وشرط كون الفرس هملاجا بكسر الهاء: أي سهل السير بسرعة، •وشرط كون الجارية ما ولدت، فلو ظهر أنها كانت ولدت له الرد. قلت: وظاهره أنه لا يرد بدون هذا الشرط مع أنه ذكر في البزازية أنه لو قبضها ثم ظهر ولادتها عند البائع لا من البائع وهو لم يعلم فهو عيب مطلقا؛ لأن التكسر الحاصل بالولادة لا يزول أبدا وعليه الفتوى. وفي رواية إن نقصتها الولادة عيب، وفي البهائم ليس بعيب إلا إن نقصها وعليه الفتوى، •وشرط إيفاء الثمن في بلد آخر وهذا لو كان الثمن مؤجلا إلى شهر مثلا فالبيع جائز •والشرط باطل إلا أن يكون له مؤنة فيتعين، أما لو غير مؤجل فالبيع فاسد؛ لأنه يصير أجلا مجهولا •وشرط الحمل إلى منزل المشتري فيما له حمل لو بالفارسية، أما في العربية فإنه يفرق فيها بين الإيفاء والحمل والعقد يقتضي الأول لا الثاني فيفسد البيع، •وشرط حذو النعل، •وشرط خرز الخف، •وشرط جعل رقعة على ثوب اشتراه من خلقاني، •وشرط كون الثوب سداسيا فإذا وجده خماسيا أخذه بكل الثمن أو ترك؛ لأنه اختلاف نوع لا جنس فلا يفسد، •وشرط كون السويق ملتوتا بمن سمن، •وشرط كون الصابون متخذا من كذا جرة من الزيت ففيهما لو كان ينظر إلى المبيع وقبضه ثم ظهر أنه متخذ من أقل مما ذكر من السمن أو الزيت جاز البيع بلا خيار؛ لأن هذا مما يعرف بالعيان فإذا عاينه انتفى الغرر، ومثله ما لو اشترى قميصا على أنه متخذ من عشرة أذرع وهو ينظر إليه فظهر من تسعة جاز بلا خيار.

قلت: ويشكل عليه مسألة السداسي، على أن كونه مما يعرف بالعيان غير ظاهر إلا إذا فحش التفاوت، •وشرط بيع العبد إلا إذا قال: من فلان بأن قال: بعتك العبد على أن تبيعه من فلان فإنه يفسد؛ لأن له طالبا، •وشرط جعلها بيعة والمشتري ذمي بأن اشترى دارا من مسلم على أن يتخذها بيعة جاز البيع وبطل الشرط، وكذا بيع العصير على أن يتخذه خمرا، وإنما جاز؛ لأن هذا الشرط لا يخرجها عن ملك المشتري ولا مطالب له، بخلاف اشتراط أن يجعلها المسلم مسجدا فإنه يخرج عن ملكه إلى الله-

تعالى -، وكذا بشرط أن يجعلها ساقية أو مقبرة للمسلمين أو أن يتصدق بالطعام على الفقراء فإنه يفسد، • وشرط رضا الجيران بأن اشترى دارا على أنه إن رضي الجيران أخذها، قال: الصفار لا يجوز، وقال: أبو الليث إن سمى الجيران وقال: إلى ثلاثة أيام جاز. اهـ. ط ملخصا معه بعض زيادة. (قوله: شرط أنها مغنية) هذه والتي بعدها تقدمتا في مسائل الأشباه. (قوله: ولو شرط حبلها) أي الأمة، بخلاف الشاة فإنه مفسد كما قدمه المصنف؛ لأن الولد زيادة مرغوبة وإنها موهومة لا يدرى وجودها فلا يجوز خانية. (قوله: على الأكثر) أي على قول أكثر الفقهاء. (قوله: لا ما فيه غرر) كبيع الشاة على أنها حامل (قوله: إلا أن لا يرغب فيه) لأن اشتراطه يكون بمعنى البراءة من وجوده كما في حبل الأمة. (قوله: ما يعرف بالعيان) كمسألة السويق والصابون كما مر في مسائل الأشباه. (قوله: انتفى الغرر) فليس له أن يرده إذا ظهر بخلاف ما اشترط، والله سبحانه أعلم. (شامی: ۱۴۸-۱۴۷/۷)

مطلب الاعمى كالبصير الا في مسائل

بینا و نابینا کے احکام میں فرق کے چند مسائل۔

الدر مع التنویر میں ہے فاقد البصر یعنی نابینا کا عقد کرنا درست ہے، اگر چہ کسی دوسرے کیلئے کرے، مثلاً وہ کسی کا وصی یا وکیل ہو اور اپنے مؤکل کے لئے عقد کرے۔

اس کے بعد علامہ حصکفیؒ اشباہ کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں کہ فاقد البصر کے لئے وہی احکام ہیں جو سالم البصر کے ہیں، البتہ اشباہ میں مذکور ۱۲/مسائل میں اس کے احکام مختلف ہیں۔ علامہ شامیؒ اس مطلب میں بحر اور اشباہ کے حوالہ سے ان ۱۲/مقامات کی تعیین فرماتے ہوئے وضاحت فرماتے ہیں:

(۱) **لا جهاد عليه:** یعنی فاقد البصر پر جہاد واجب نہ ہوگا، اگر چہ کوئی قائد اور رہبر دستیاب ہو۔

(۲) **ولا جمعه:** یعنی فاقد البصر پر جمعہ کی نماز فرض نہ ہوگی، اگر چہ قائد موجود ہو ، اور اس کا ظہر ادا کرنا درست ہے۔

(۳) **ولا جماعة:** یعنی اس پر نماز با جماعت واجب نہیں، غمز عیون البصائر میں

ہے کہ احناف کے صحیح قول کے مطابق نماز با جماعت کا درجہ واجب کا نہیں ہے، بلکہ سنت مؤکدہ ہے، اس لیے وجوب کی نفی صحیح نہیں ہے، کیوں کہ یہ پہلے سے واجب ہی نہ تھی، جو عمی کے عذر سے ساقط ہوتی۔

(۴) **ولا حج**: فاقد البصر کے لئے باوجود یکہ کوئی قائد موجود ہو؛ امام صاحب کے نزدیک حج واجب نہ ہوگی، البتہ صاحبینؒ کے نزدیک اگر قائد مل جائے تو حج فرض ہوگی۔

(۵) **ولا يصلح للشهادة مطلقا على المعتمد**: یعنی نابینا کی شہادت قول معتمد کے مطابق مطلقاً قابل قبول نہیں ہے، اگرچہ ایسا معاملہ ہو جس کا تعلق تسامع اور سننے سے ہو۔ البتہ امام صاحب سے ایک روایت یہ مروی ہے کہ جو معاملہ تسامع سے متعلق ہو اس میں نابینا کی شہادت معتبر ہوگی اور امام زفرؒ کا یہی مذہب ہے۔

(۶) **والقضاء**: یعنی فاقد البصر قاضی نہیں بن سکتا۔

(۷) **الإمامة العظمى**: نابینا کے لئے امامت عظمی اور امام المسلمین بننا درست نہیں ہے۔

(۸) **ولا دية في عينه** : یعنی نابینا کی آنکھ پھوڑنے کی صورت میں جنایت کرنے والے پر دیت واجب نہ ہوگی۔ البتہ دو آدمی تاوان کی مقدار طے کریں گے۔

(۹) **وتكره إمامته**: نابینا کا نماز کی امامت کرنا مکروہ ہے، البتہ اگر مصلین میں نابینا ہی سب سے اعلم ہو تو اس صورت میں امامت بلا کراہت درست ہے۔

(۱۰) **ولا يصح عتقه**: کفارہ کے طور پر نابینا غلام کو آزاد کرنا درست نہ ہوگا۔

علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ ابن نجیمؒ البحر الرائق میں تحریر فرماتے ہیں کہ نابینا کے حضانت، شکار قبلہ میں اجتہاد کے متعلق حکم کتب فقہ میں نظر سے نہیں گذرا۔ البتہ ابن نجیمؒ نے اشباہ میں اس کے احکام کی وضاحت فرماتی ہے۔

نوٹ: **لم أرحكم ذبحه وصيده وحضانته ورؤيته لما اشتراه بالوصف** کی عبارت اشباہ میں نہیں۔ بحر کی ہے، خود علامہ شامیؒ نے منحۃ الخالق میں اور علامہ حموی نے شرح اشباہ میں یہ عبارت بحر سے نقل فرمائی ہے۔ اور بحر و اشباہ کی عبارت میں فرق کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ البحر الرائق باعتبار تصنیف مقدم ہے، لہٰذا ممکن ہے بعد میں کسی کتاب سے حکم اخذ کرتے ہوئے اشباہ میں تحریر فرمایا ہوگا۔ چنانچہ آپ تحریر فرماتے ہیں کہ:

(۱۱) مناسب یہ ہے کہ فاقد البصر کا ذبیحہ مکروہ ہو؛ بحر میں فاقد البصر کے ذبح کو جزماً مکروہ قرار دیا ہے۔ اور حضانت کے مسئلہ میں دیکھا جائے گا اگر وہ محضون کی حفاظت پر قادر ہو تو حق حضانت دیا جائے گا ورنہ نہیں دیا جائے گا۔

اور نابینا کا اوقاف کا ناظر بننا اور کسی کا وصی بننا درست ہے۔ ثانی حکم یعنی وصی بننا صحیح ہونے کا مسئلہ منظومہ ابن وہبان سے ماخوذ ہے اور پہلا حکم یعنی ناظر بننا صحیح ہونے کا حکم 'اوقاف ہلال' سے ماخوذ ہے جیسا کہ الاسعاف فی احکام الاوقاف میں ہے۔

(۱۲) **رؤيته لما اشتراه بالوصف:** یعنی مبیع ایسی چیز ہو جس کے اوصاف معائنہ کرنے سے معلوم ہو سکتے ہوں، اس کے اوصاف بیان کر دیے جائیں تو نابینا کو خیار حاصل نہ ہوگا، البتہ اگر مبیع ایسی چیز ہو کہ اوصاف بیان کرنے سے مبیع کا علم نہ ہو سکتا ہو؛ مثلاً مشموم چیز ہو وغیرہ؛ تو محض اوصاف بیان کرنے سے خیار ساقط نہ ہوگا۔ بلکہ علم بالوصف کے لیے جو ضروری ہو اس تقاضے کو پورا کرنے سے ہی خیار ساقط ہوگا۔

مطلب: الأعمى كالبصير إلا في مسائل

وصح عقد الأعمى) ولو لغيره وهو كالبصير إلا في اثنتي عشرة مسألة مذكورة في الأشباه.

(قوله: إلا في اثنتي عشرة مسألة) قال: في الأشباه: وهو كالبصير إلا في مسائل منها لا جهاد عليه ولا جمعة ولا جماعة ولا حج وإن وجد قائدا، ولا يصلح للشهادة - مطلقا على المعتمد -، والقضاء والإمامة العظمى، ولا دية في عينه، وإنما الواجب الحكومة. وتكره إمامته إلا أن يكون أعلم القوم ولا يصح عتقه من

كفارة ولم أر حكم ذبحه وصيده وحضانته ورؤيته لما اشتراه بالوصف، وينبغي أن يكره ذبحه. أما حضانته فإن أمكنه حفظ المحضون كان أهلا وإلا فلا، ويصلح ناظرا ووصيا. والثانية في منظومة ابن وهبان والأولى في أوقاف هلال كما في الإسعاف اهـ. وقوله: ولا يصلح للشهادة مطلقا: أي ولو فيما تقبل فيه الشهادة بالتسامع، وقوله: ولا يصح عتقه مصدر مضاف لمفعوله أي أن يعتقه سيده عن كفارته، وقوله: ولم أر إلخ عبارته في البحر: ويكره ذبحه ولم أر حكم صيده ورميه واجتهاده في القبلة، وقوله: رؤيته لما اشتراه بالوصف، رؤيته مبتدأ خبره قوله: بالوصف أي علمه بالمبيع المحتاج للرؤية بالوصف، وقوله: ويصلح ناظرا ووصيا ليس من المستثنيات؛ لأنه وافق فيه البصير. (شامی: ۱۶۰/ ۷)

اہم مآخذ ومصادر

القرآن الكريم	
البخارى	محمد بن اسماعيل البخارى
سنن الترمذى	ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذي
عمدة القارى	محمود بن احمد المعروف بدر الدين العينى
تكملة فتح الملهم	الشيخ مفتى تقى عثمانى
اعلاء السنن	ظفر أحمد العثماني التهانوي
انهاء السكن الى من يطالع اعلاء السنن	ظفر أحمد العثماني التهانوي
قواعد فى علوم الحديث	شيخ عبد الفتاح ابو غده
نصب الرايه	جمال الدين ابو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعى
المبسوط للسرخسى	شمس الأئمه محمد بن أحمد السرخسى
بدائع الصنائع	علاء الدين ابو بكر بن سعود الكاساني
فتح القدير	كمال الدين محمد السيواسي: ابن الهمام
مجمع الأنهر	عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخ زاده

الدر المنتقى	علاء الدين حصكفى
البحر الرائق	زين الدين ابن نجيم المصري الحنفي-
النهر الفائق	امام سراج الدين عمر بن ابراهيم بن نجيم الحنفى
حاشية الطحطاوى على المراقى	احمد بن محمد بن اسماعيل الطحطاوي
حاشية الطحطاوى على الدر	احمد بن محمد بن اسماعيل الطحطاوي
الاختار لتعليل المختار	عبدالله بن محمود بن مودود الموصولى
تبيين الحقائق	عثمان على بن محجن الزيلعى
درر الحكام شرح مجلة الأحكام	على حيدر آفندى
الأشباه و النظائر	زين الدين ابن نجيم المصري الحنفي-
فقه البيوع	الشيخ مفتى تقى عثمانى
المجموع شرح المهذب	أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي
الموسوعة الفقهيه	مجموعة من المولفين
التعريفات	على بن محمد السيد الشريف الجرجانى
معجم لغة الفقهاء	محمد رواس قلجعى - حامد صادق قنيبى
البنايه شرح الهدايه	محمود بن احمد المعروف بدر الدين العينى
كنز الدقائق	عبدالله بن أحمد النسفى
حاشية منحة الخالق	محمد امين بن عمر بن عبدالعزيز المعروف ابن عابدين
نسمات الأسحار شرح نور الأنوار	"
غاية البيان و نادرة الزمان فى آخر الأوان	قوام الدين أمير كاتب الاتقانى
بحوث فى قضايا فقهيه معاصرة	الشيخ مفتى تقى عثمانى
الفقه الاسلامى و أدلته	الشيخ وهبه الزحيلى
المدخل الى الالتزام العامة	الشيخ مصطفى أحمد الزرقا

نشر العرف فی بناء الأحکام علی العرف	محمد بن عبد العزیز المعروف ابن عابدین
غمز عیون البصائر	أحمد بن محمد الحموی
فتاویٰ خیریة	الشیخ خیر الدین رملی
جد الممتار	أحمد رضا خان
جامع الفصولین	سلیمان بن علی القرمانی
العقود الدریة فی تنقیح الفتاوی الحامدیه	محمد بن عمر بن عبد العزیز المعروف ابن عابدین
العنایة شرح الهدایه	محمد بن محمد البابرتی
الکشاف اصطلاحات الفنون و العلوم	محمد علی التهانوی
الهدایه	علامه برهان الدین مرغیناني
اصول الافتاء و آدابه	الشیخ مفتی تقی عثمانی
المحیط البرهانی	صدر الشریعة البخاري
شرح منظومة ابن وهبان	علامه عبد البر بن محمد با بن الشحنه
مجموعة رسائل ابن العابدین	محمد بن عمر بن عبد العزیز المعروف ابن عابدین
الجوهرة النیرة	أبو بکر بن علی بن محمد الحداد الزبیدی
تقریرات الرافعی	الشیخ عبد القادر الرافعی
المدخل الفقهی العام	الشیخ مصطفی أحمد الزرقا
امداد الفتاویٰ	مو لانا اشرف علی تهانوی
أحسن الفتاویٰ	مفتی رشید احمد لدهیانوی
اسلام اور جدید معاشی مسائل	الشیخ مفتی تقی عثمانی
فقهی مقالات	الشیخ مفتی تقی عثمانی
قاموس الفقه	مو لانا خالد سیف الله
اردو دائرة المعارف	